الأثر العقدي لفلسفة الزمان في المقولات الكلامية: مسألةُ قِدَم العالم نموذجاً

د. سليمان بن عبدالعزيز الربعي

الأستاذ المشارك في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم

البريد الإلكتروني: salrbaie@qu.edu.sa

(قدم للنشر في ١٨/ ٠٣/ ١٤٤٢هـ؛ وقبل للنشر في ٠٣/ ٠٨/ ١٤٤٢هـ)

المستخلص: مع ما تتصف به علاقة علم الكلام بالفلسفة من التعقيد والتركيب، فإن في موضوعاتهما المشتركة ما يمكن بدراسته بلوغ مقاربات قادرة علىٰ تفكيك المعقد وتبسيط المركب، ويسعىٰ البحث – وفق المنهج التحليلي النقدي – إلىٰ هذه الغاية من خلال طرح فرضيات التأثر والتأثير بين الحقلين في مسألة معقدة ومركبة في مجالها التداولي، وهي مسألة «قدم العالم»، رغم ما يشير إليه ظاهرها من التباين بقول الفلاسفة بالقدم ونفيه من المتكلمين؛ ففي بنائها المنهجي والمعرفي القائم علىٰ منظومة المفاهيم الزمانية وما ترتب عليها من مقولات دلالات علىٰ الفرضية المطروحة. لقد أدىٰ الاعتبار الكلامي للنظريات الفلسفية في موضوع الزمان إلىٰ إحداث مفاهيم هيرمينيوطيقية فلسفية خاصة بالمتكلمين لتأييد موقفهم في المسألة، بما أنتج موقفين عقديين عكسيين، أولهما القول بحدوث العالم بعد لا إرادة ولا فعل ولا تأثير، وبناء نظرية كبرىٰ عليه هي النظرية الذرية أو نظرية «الجوهر الفرد»، والموقف الآخر القول بما مقتضاه قدم العالم فيما يُظن أنه تحقيق لمفهوم الحدوث مع الخلاص من الإشكالات المترتبة عليه، بـ«شيئية المعدوم» التي تعني نقل الموجود من حال العدم إلىٰ الوجود، وما استتبع كلا الموقفين من مفاهيم وآراء عصيّة علىٰ التصور والزامات ملزمة؛ فقابل فسادَ القول بالقدم العيني للعالم فلسفياً، فسادُ القول بالحدوث النوعي للأفعال التي حدث به العالم كلامياً، وإلا فإن النقل والعقل دالان علىٰ أن هذا العالم عين محدثة بفعلٍ حادث العين وأما نوع الفعل فقديم، وأن قدم نوع الأفعال من لوازم ذات الرب – تعالىٰ –، وأن الأثر يوجد عقب المؤثر التام لا محايثاً له في الزمان ولا متراخياً عنه.

الكلمات المفتاحية: العقيدة، الفلسفة، الزمان، علم الكلام، قدم العالم.



Dogmatical Effect of Philosophy of Time on Theological Categories: World Eternity as a Model

Dr. sulaeman abn abdalazeez alrbaie

Department Of Contemporary Belief and Doctrines, College Of Sharia and Islamic Studies, Qassim University
Email: salrbaie@qu.edu.sa

(Received 03/11/2020; accepted 16/03/2021)

Abstract: In spite of Theology (AL KALAM) have a complex and composite relation with philosophy, there are many shared objects among of them, which can study to reach approaches capable to reconstruct these complex matters and make them simplified. The aim of research, under critical analytical method, is to conclude through its submitted hypothesis of affected and effect relations among of two fields in composite and complex matter by their deliberative sphere, that world is eternity, although of their difference with many philosophers eternity of the world, and refuses their ideas about creation of the world, but in their methodical and epistemological constructions which depended on time concepts systems in its implications contained these offered hypothesis and proved on their validity. The philosophical considerations of philosophical theories of time matter is leading to make philosophical hermeneutics of theologians (*Almutaklemeen*) to prove their positions of matter. In fact their positions brings out two opposite attitudes, first of them is the world is created, according to *Atoms* theory and second of them is the world is eternity, as they think in its creation from nothing, this movement is problematic by their saying that nothing is something, which interpreted creation as a moving from nothing to existence, by their complex implications of theological studies of their ideas, otherwise the world is created by God (Allah) by continuous creation theory, and the type of God acts is eternal.

Key Words: Dogma, Philosophy, Time, Al Kalam, World eternity.





المقدمة

الحمد لله وحده حقَّ حمده؛ حمداً كثيراً طيبـاً مباركـاً فيـه، لا أحصـي ثنـاء عليـه؛ هو كما أثنىٰ علىٰ نفسه، وأصلي وأسلم علىٰ مصطفاه وخير خلقه؛ نبينا محمد وآله وصحبه والتابعين بإحسان.. وبعد؛

كانت – وما زالت – علاقة علم الكلام بالفلسفة علاقة قوية ومتينة، إلا أنها – مع ذلك، وفي الوقت نفسه – ذات إشكالات متعددة، ولعل من أبرز إشكالاتها أمر تقييمها في ضوء ظواهر الاختلاف في المسائل المشتركة بين الحقلين، وهو ما تتمّ الإجابة عنه بالبحث في العناصر المؤسِّسة للمفاهيم والمقولات بما تنطوي عليه من صلات التأثر والتأثير التي تبين أوجه التقاطع والاتفاق، وهنا يبرز الزمان نموذجـاً مثاليـاً لطرح الفرضيات المحتملة؛ حيث يُعدّ هذا المعطىٰ الظرفي -مفهومـاً وموضوعـاً، لعوامل متداخلة يصعب معها ترجيح سبب بعينه أو تقديم تفسير علىٰ غيره- من أهم القضايا التي تتناولها الفلسفة والكلام، دون أن تتخلف مقولات علم الكلام عن التأثر بالعناصر الفلسفية التي تستدعيها للمثول المتعيّن عواملُ المشترك المعرفي.. قرُب أو بعُد.

ولئن أمكن دراسة الزمان في الموضوعات الفلسفية والكلامية مع درء الاشتباه بين هوياتهما بتمهيدات ابتدائية عن أسباب ومظاهر توافقهما وتباينهما في قضية، أو قضايا، معينة؛ فإن المسألة المقترحة لاختبار فرضيات التأثر والتأثير – والزمان ركن أساس فيها – معدودة من أبرز شواهد تقاطعهما المستمر، وهي المعبر عنها في دقيق الكلام بمسألة قِدَم العالم[1]، وإن عُدّ طرح هذه الفرضية أمراً غريباً؛ فإن من المشهور

(١) نُعبّر بهذا المصطلح مع وعينا بأنه مشبع بالأثر الفلسفي، ولولا أنه تعبير إجرائي لذهبنا إلىٰ=

والمستقر - كما سيأتي في الدراسات السابقة - أن الفلسفة وعلم الكلام مختلفان فيها بقول الفلاسفة بالقدم والمتكلمين بالحدوث! وهنا ملحظ الجدّة التي نهدف إليها بمراجعة القضية من أصولها لنقف علىٰ ما وراء العلاقة الجدلية بين هذين المجالين من ظواهر التأثر والتأثير في المفاهيم والآراء، دون أن نتبنىٰ القول بموافقة المتكلمين للفلاسفة علىٰ الإطلاق، وبالمقابل عدم القول بمباينتهم تماماً. ولأننا لن نُؤخذ بأشكال المقولات ولا نركن لصور الخلاف فإن الأسس الفلسفية الهيرمينوطيقية[1] في مفاهيم الزمان عند المتكلمين، تتطلب تجاوز المشهور إلىٰ فحص المكونات في الجذور والأصول، كما أنها تجعلنا محتاجين -إن لم نكن مضطرين- أن نستدعي من أحرف الفلسفة ما يعين علىٰ فهم قضية هي من أهم قضايا فيض الفلسفة علىٰ علم الكلام، محترسين من الوقوع في فخ التجريد الذي يغري بشكلية الاسمية والاعتبارات الذهنية ومغناطيس الكليات، علىٰ أننا سنعتمد نمطاً خاصاً من المعالجة يُبيّن منزلة الزمان في الدرس الكلامي ويكشف عن شيء من وظائفه التحليلية، ونظراً لمحدودية الحيز المتاح توخيتُ الاختصار ما أمكنني ذلك رغم التركيب في الموضوع ودقة مسائله وحاجتها للتفصيل، مع الحرص علىٰ الإحالة إلىٰ مظان الاستزادة لمستزيد، ووراء ذلك تمّ وضع مدخلين موجزين عن طبيعة البحث واتجاه الدراسة، وعن موارد الزمان في الكلام، بما نأمل أن يناسب البحث ويُوطِّئَ له.

=أنه من المصادرة علىٰ المطلوب!

(١) يدل مصطلح الهيرمينوطيقا علىٰ نسق تفسيري يُعدّ التأويل أداته الرئيسية. انظر: مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسير، ترجمة وجيه قانصو، (ص٢٢)، والتأويل والهرمنوطيقا، لمجموعة مؤلفين، (ص٤٥)، والفلسفة والتأويل، لنبيهة قارة، (ص١٨).



*** أهمية الموضوع وأسباب اختياره للدراسة:**

١- علاقة الزمان الوثيقة بمسائل الكلام والفلسفة، ومنها مسائل بحثنا في الوجود والتوحيد والصفات وغيرها.

٢- الطبيعة المشتركة التي تتصف بها مسائل الفلسفة والكلام، ومنها قدم العالم، سواء في التشاكل العارض أو في التأثير القار، رغم التعقيدات المصاحبة لنماذجه في الخلاف النظري مع تماثل المقدمات أو تقاربها.

٣- المشكلات العقدية المترتبة علىٰ مواقف علم الكلام من قدم العالم، تبعًا لما في (١) و(٢) من الفقرة.

*** أهداف البحث:**

١- استقراء المظان العامة للزمان في علم الكلام، وتحرير معانيه اللغوية لتمييز المعيار في المسألة.

٢- تحليل أبرز المفاهيم الهيرمينيوطيقية الطارئة علىٰ الزمان كلاميًا في ضوء فرضية التأثير الفلسفي.

٣- الكشف عن حقيقة موقف المتكلمين من قدم العالم وطبيعة استمداداته ومصادره المعرفية.

٤- نقد الآثار العقدية المترتبة علىٰ التأثر الكلامي بالفلسفة في مسألة قدم العالم في ضوء عقيدة أهل السنة.

*** مشكلة البحث:**

رغم دلالة الظواهر علىٰ خلاف الفلاسفة والمتكلمين في قدم العالم؛ إلا أن مقولات علم الكلام تحمل آثار عناصر فلسفية في ذلك، بما يُشكل في فهم حقيقة



الموضوع وتقييم العلاقة بين الفريقين، ويأتي البحث للمشاركة في تفسير ذلك من خلال دراسة أوجه التأثر والتأثير بينهما في هذه المسألة الكبيرة بركيزتها المفتاحية وهي الزمان.

*** حدود البحث:**

للبحث حدان موضوعي وزمني؛ أما الحد الموضوعي فدراسة الأثر الفلسفي في مسألة قدم العالم في أبرز مدرستين كلاميتين وهما المعتزلة والأشاعرة، وأما الحد الزماني فكون الدراسة خاصة في الفلسفة السابقة لهما، ومن ثم فلن نعنىٰ بالمؤثرات الفلسفية الحديثة علىٰ امتدادات المدارس الكلامية، مع أنه مجال بحاجة للتحليل والنقد.

*** منهج البحث:**

تقوم هذه الدراسة علىٰ الاستقراء والتحليل. فبالاستقراء نتتبع مسائل الزمان في مباحث الكلام وأهم معانيه اللغوية، كما سنستقرئ المفاهيم التأويلية للزمان كلامياً، كما يتيح المنهج التحليلي - بما يتضمنه من تفسير وتعقب ونقد - دراسة مواقف علم الكلام من قضية قدم العالم وعلاقاتها الفلسفية.

*** الدراسات السابقة:**

١ - «الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم»، للدكتور حسام الألوسي، وتُعدُّ هذه الأطروحة من أهم الدراسات في الزمان وأكثرها عمقاً، إلا أن المؤلف ركز علىٰ مناقشة الموضوع في ضوء النظريات الفلسفية، ولهذا فإنه لما ذكر آثار المسالة أحال إلىٰ كتابه التالي(١).

(١) انظر: (ص١٩٢). وتناول الزمن كلامياً من (١٨٠-١٨٧). والكتاب مطبوع، منشورات=



٢- «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين»، وفيه يعرض الدكتور الألوسي مواقف الفلاسفة والمتكلمين في الزمان بعد الاختلاف استقلالاً وليس في ضوء المفاهيم ومآلاتها، وله في ذلك ملاحظاتٍ نقديةً جيدة[١].

٣- «أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتىٰ القرن السادس»، للدكتور محمود محمد نفيسة، وهو يقرر خلاف فرضية البحث بنفي التأثر والتأثير بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة القدم[٢].

٤- «الزمان بين الفلاسفة والمتكلمين»، للدكتورة أرزاق فتحي أبو طه، وتتضمن الدراسة ما أشرنا إليه من اختلاف الاتجاه البحثي؛ إذ تؤكد الباحثة أن المتكلمين يقفون موقفًا مقابلاً لموقف الفلاسفة في قدم العالم[٣].

٥- «فكرة الزمان عند الأشاعرة»، للدكتور عبدالمحسن عبدالمقصود محمد سلطان، والمؤلف لا يكتفي بتقرير تمايز المتكلمين عن الفلاسفة في قدم العالم ولكنه يقطع بذلك بشكل «حاسم لا يدع مجالاً للشك»[٤].

=ضفاف، الجزائر، طبعة أولىٰ، ١٤٣٨هـ.

(١) انظر مثلاً: (ص١٠٦). والكتاب مطبوع، منشورات ضفاف، الجزائر، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٨هـ.

(٢) انظر مثلاً: (ص٢١٠)، كما كان تناوله لفكرة الزمان محدوداً. والكتاب مطبوع، دار النوادر، دمشق، الطبعة الأولىٰ ١٤٣١هـ.

(٣) انظر مثلاً: (ص٢٨٨، ٣٠٣، ٣١٦). والكتاب مطبوع، دار الزهراء، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٦م.

(٤) انظر: (ص٨٨). والكتاب مطبوع، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ.



إذاً هذه الدراسات تختلف عن البحث في أن بعضها يقوم علىٰ نفي التأثر والتأثير بين الفلاسفة والمتكلمين ومن ذلك قدم العالم، وبعضها يدرس الزمن فلسفياً ولا يبحثه في ضوء الخلاف في مسألة القدم، ويناقش بعضها الآخر الجدل الفلسفي الكلامي في الزمان بعد استقرار المفاهيم دون تتبع تشكلاتها الأولىٰ وآثار ذلك عقدياً.

*** خطة البحث:**

تتكون الخطة من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس للمصادر.

- **المقدمة، وفيها:** تعريف بالموضوع، وبيان أهميته ودواعي بحثه، وأهدافه، وحدوده، ومنهجه، والدراسات فيه، وتقسيماته.
- **التمهيد، وفيه:** أمران:
  - **أولاً:** طبيعة البحث والاتجاه المعرفي للدراسة.
  - **ثانياً:** موارد الزمان في علم الكلام.
- **المبحث الأول:** مفاهيم الزمان بين المعيارية والهيرمينيوطيقيا، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: المعاني اللغوية للزمان – من الوضع إلىٰ السياق.
  - المطلب الثاني: هيرمنيوطيقيا الزمان – العناصر الفلسفية والدواعي الكلامية.
- **المبحث الثاني:** فلسفة الزمان في المقولات الكلامية المتعلقة بمسألة قدم العالم، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: علاقة الزمان بمسألة قدم العالم – السؤال والمصطلح والدلالة.
  - المطلب الثاني: المقولات الكلامية المتأثرة بفلسفة الزمان في قدم العالم.



- **المبحث الثالث:** نقد فلسفة الزمان وآثارها في مقولات المتكلمين في مسألة بقدم العالم، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: نقد هيرمينيوطيقيا المفاهيم الزمانية.
  - المطلب الثاني: نقد مقولات المتكلمين المتأثرة بفلسفة الزمان في قدم العالم.
- **الخاتمة:** بما تتضمنه من نتائج وتوصيات.
- **فهرس المصادر والمراجع.**

والله -تعالىٰ- أسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا صوابًا، وأن يجد فيه المختصون والمعنيون جديداً نافعًا؛ إن ربي قريب مجيب، وهو ولي السداد والتوفيق.

* * *

التمهيد

* أولاً: طبيعة البحث والاتجاه المعرفي للدراسة:

لن يكون من مشاغل بحثنا دراسة النظريات الفلسفية المتعلقة بالزمان بوصفه أحد عوارض الجسم الطبيعي[1]، ولا من حيث أقسامه وعلاقته بالأكوان والأجناس.. إلخ، ففي ذلك بحوث ودراسات خاصة[2]، وليس من قصدنا تناول ما اشتهر في نتائج

(١) يُعرّف الجسم الطبيعي بأنه المتمكن الممانع القائم بالفعل في زمنه. انظر: الحدود الفلسفية، للخوارزمي، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، للدكتور عبدالأمير الأعسم، (ص٢١٢). قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «النُّظار يريدون بلفظ الجسم تارة المقدار، وقد يسمونه الجسم التعليمي، وتارة يريدون به الشيء المقدّر، وهو الجسمي الطبيعي..». مجموع الفتاوىٰ، (١٢/ ٣١٦). وقال ﷺ: «وأما الزمان المعروف فإنه تابع للجسم». بيان تلبيس الجهمية، (٥/ ١٦٩).

(٢) تنقسم الدراسات الفلسفية في الزمان إلىٰ قسمين: الأول: ما تناول الموضوع في الفلسفات القديمة وعند الفلاسفة المنتمين إلىٰ الإسلام، كمفهوم الزمان في الفكر اليوناني، للدكتورة أميمة سوكة، والفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، للدكتور أميرة مطر، ودراسات في الميتافيزيقا، للدكتور محمد الضوىٰ، ودراسات في الفلسفة اليونانية، للدكتور محمد عبدالله وزميله، (ص٢١١)، والزمان في الفكر الإسلامي، للدكتور إبراهيم العاتي، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور محمد أبو ريان، (٣/ ٣١٣)، وتاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الإسلامي، لحسان الجط، (ص٤٥). القسم الثاني: دراسة الزمان في ضوء الفلسفات والنظريات الحديثة، ومن ذلك: الزمان: أبعاده وبنيته، للدكتور عبداللطيف الصديقي، والزمن بين الفلسفة والعلم، للدكتور إيميل يعقوب. وكتاب الزمان الوجودي=

المقولات المعبرة عن الموقف الكلامي[1] من مسألة قِدَم العالم بردها وإبطالها، حتىٰ لقد ذهب بعض كبار المتكلمين إلىٰ تكفير الفلاسفة لأسباب منها قولهم بقدم العالم[2]، كما لا نهدف - كذلك - إلىٰ استقراء المصطلح الفلسفي في المعجم الكلامي في المسألة فهذا عمل وظيفي، وإن وردت بعض الاصطلاحات للغاية التي نهدف إليها والمقصود الذي نسعىٰ إليه بما يُبيّن اتجاه البحث من الناحية المعرفية.

إن الغاية الأساسية للبحث هي تحليل ونقد الصّبغ الفلسفي في علم الكلام من خلال قضية قِدَم العالم التي يشتهر من أفرادها -غالبًا- ما تنازع فيه الفلاسفة والمتكلمون دون ما اتفقوا فيه من تأسيساتها التي تعكس حقائق المصطلح ومفاهيمه ومعانيه بما سنركز عليه بإذن الله – تعالىٰ -، أي أننا سنركز علىٰ دراسة المؤثرات الفلسفية علىٰ المتكلمين في الموقف من المسألة، لافتين إلىٰ أنه ليس بالضرورة أن يكون التأثر في ذلك مبنيًا علىٰ قصد الموافقة، بل قد يكون بسبب المفاعيل الفلسفية الثاوية في علم الكلام والاشتراك في آليات البحث ومناهج النظر الظاهرة والمضمرة، بما حجز المتكلمين عن تجاوز الاختلاف الشكلي مع الفلاسفة، كما أنه أنتج مفاهيم

=للدكتور عبدالرحمن بدوي وكتاب الزمان في الفلسفة والعلم للدكتورة يمنىٰ الخولي، من البحوث التي عُنيت بدراسة الاتجاهات في الزمان وفق الموضوعات لا علىٰ الحقيب التاريخي، مع التأكيد علىٰ أن كثيراً من الآراء في هذين الكتابين - وفي غيرهما من الدراسات الفلسفية الأخرىٰ - موضع نقد وتعقيب.

(١) سبقت الإشارة إلىٰ هذه الفكرة، وأزيد – هنا - أن كون عدد من ظواهر علم الكلام علىٰ خلاف حقائقها لا يقتصر علىٰ ما تأثر بالآراء الفلسفية، بل يشمل قضايا عقدية وكلامية كثيرة.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، (ص٣٠٧).



ومقولات فاسدة مقابلة، والدارس يجد هذا الإشكال الكبير واضحـًا في المدارس العقدية المخالفة والمختلفة؛ نظراً لاشتراكها في الاعتماد علىٰ مناهج غير علمية وغير موضوعية، وإن بدا أنها ذاتية وخاصة، ولملحظ غياب المحددات المعيارية في تلك المناهج كان من الحتم تماثلها أو تقاربها في النتائج الخاطئة، وحُقَّ أن يُفرد ذلك ببحوث نقدية خاصة.

ويوجز ما تقدم أن كثيراً من المقولات الكلامية بُنيت علىٰ مواقف مناوئة لمفاهيم ونظريات أخرىٰ، لكنها قد تحمل ما تتوافق أو تتقاطع به مع ما رفضته في الحقيقة؛ لاعتمادها علىٰ آليات مشابهة في النسبية واختلال المعايير لآليات المخالفين. وفي مسألتنا -محل البحث- فإنه من حيث أخذ المتكلمون علىٰ الفلاسفة اعتمادهم علىٰ ما انتهىٰ بهم إلىٰ القول بقدم العالم؛ وقعوا في مقولات فاسدة في ذلك كما سنفصل إن شاء الله، بسبب طبيعة المناهج المتشابهة بما تنتجه من منظومة المعاني وما توصل إليه من أقوال وآراء علمية.. أو ما يوصف بأنه كذلك!

*** ثانيـًا: موارد الزمان في علم الكلام[1]:**

يتصل بموضوع الزمان عدد من المسائل المدروسة والمندرجة في أبواب علم الكلام، وما سندرسه منها هو من أهم القضايا فلسفيـًا وكلاميـًا، وعليه فإن تتبع غيرها من المسائل ليس هدفـًا في ذاته، ولهذا اخترت أن أصنفها في أقسام عامة موجزة، وهي ثلاثة أقسام تندرج فيها قضايا عديدة، علىٰ النحو الآتي:

---

(١) انظر: الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، للدكتور حسام الألوسي، (ص١٩١)، والزمان في الفكر الإسلامي، للدكتور إبراهيم العاتي، (ص٢٢١).



القسم الأول: الحدّ والمفهوم:

المقصود بهذا القسم البحث في حقيقة الزمان: أيّ شيء هو في ذاته ومن حيث ملابساته بغيره، وهل للوقت وجود حقيقي أو أنه وجود متخيل متوهم، وهل الزمن جوهر أم عرض؟ وما الذي يترتب علىٰ القول بمادية الزمن أو عرضيته؟ وما علاقة الوقت بالأكوان وأحكام الجسم وغيرها، وهل الزمان واحد أم متعدد؟ وفي هذا يعرض معنىٰ شديد الأهمية، وله أثر في الزمان وأقسامه عند المتكلمين، وهو المعنىٰ الكلي.

القسم الثاني: مسائل التوحيد:

يندرج في موضوع الزمان عند المتكلمين كثير من المسائل التي تتعلق بتوحيدي الربوبية والصفات، وما يرتبط بذلك من المباحث كقضايا التجدد والتعلقات وغيرها[1].

القسم الثالث: مسائل المعاد:

يتناول هذا القسم السمعيات واليوم الآخر وما يكون فيه، وما يشمله البعث من قضايا الروح والجسد والاختلاف والتغير وكالمسألة المعروفة بدوام أو فناء حركات أهل الخلدين وهل هي أبدية أم منقطعة.

***

(١) لقد تضمن كثير من الدراسات المعنية بموضوع الزمان وعلاقته بمسائل العقيدة، أخطاء في فهم عقيدة أهل السنة والجماعة.



المبحث الأول

مفاهيم الزمان بين المعيارية والهيرمينيوطيقيا

إن تتبع المفاهيم الكلامية للزمان هدف من أهداف الدراسة، وكي تتم هذه الغاية - التي خُصص لها المطلب الثاني - كان لا بدّ أن يسبقها بيانُ معاني الزمان في اللسان باعتبارها معياراً لمفاهيمها الأخرىٰ، وهذا هو موضوع المطلب الأول، ويمثل المبحث - بمطلبيه - مقدمة للمبحث الثاني الذي يتناول بالتحليل مظاهر التأثير الفلسفي في مفاهيم ومعاني الزمان المتصلة بـ«قِدم العالم» في مقولات المتكلمين، مع إبراز الأسس التي بُنيت عليها المواقف الكلامية في المسألة.

❋ المطلب الأول: المعاني اللغوية للزمان - من الوضع إلىٰ السياق:

لأمرين أساسيين يعود اعتمادنا علىٰ كلمة الزمان دون غيرها من الأسماء لدراسة الفرضيات المطروحة عن تأثير الفلسفة علىٰ مفهومه ومعناه الكلامي في مسألة قدم العالم بكونه مكوناً رئيساً فيها، الأمر الأول: كثرة دوران هذه الكلمة في المقالات الأولىٰ للفلسفة مقارنة بغيرها من المصطلحات التي تؤدي - علىٰ ما قيل - المعنىٰ أو تدل علىٰ ما يقاربه، فالقضية معروفة بمشكلة الزمان، إضافة إلىٰ غلبة استعمالها في الدراسات الفلسفية المعاصرة أيضاً[1]، والأمر الثاني: تأثير مفاهيم الزمان الفلسفي علىٰ المقولات الكلامية وإن استعمل بعض المتكلمين أسماء أخرىٰ لأغراض كلامية، ولسوف نقيم عرضنا علىٰ رؤية عامة لا تقتصر علىٰ الدلالات

---

(١) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور محمد علي أبو ريان، (٢/ ١٠٢).



المعجمية والتصريفية وإنما تشمل التركيب والسياق، بحيث نحاول - بما لا يُخرج الموضوع عن طبيعته - أن يكون في نسق واحد متكامل.

إن أول يسترعي الانتباه أن لفظ الزمان لم يرد في القرآن الكريم وجاء في نصوص من السّنة النبوية، وما ورد في القرآن فأسماء ظرفية في عموم دلالاته؛ بعضها يُقارب مطلق معناه كالدهر والحين في قوله تعالىٰ: ﴿ هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ﴾ [الإنسان: ١]، وبعضها في بعض وظائفه كالوقت، قال ﷻ: ﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّۗ ﴾ [البقرة: ١٨٩]، ووردت أسماء نسبية كالأبد والأحقاب والعصر للزمن الممتد، وكالأمد والأجل والأمّة للزمن المحدود، وأسماء دالة علىٰ أجزائه كالساعة واليوم والشهر والسنة[١]، ودلالتها تستفاد من التركيب ومقامات الأحوال والسياق.

أما اسم الزمان فتذكر كتب المعاجم ما يدل علىٰ أنه يعني مطلق الوقت ومقداره طويلاً كان أم قصيراً، يقول ابن منظور: «الزمن والزمان: اسم لقليل الوقت وكثيره»[٢]، إن الزمان اسم لمطلق التقدير، وطبيعته وظيفية، ومعنىٰ هذا أنه لا يمكن تصوره مجرداً عن الموجودات وبعيداً عما فيه من أحداث وأفعال مع اختلاف حقائقه من حيث ما يقدر به، ولعل هذا الملحظ هو ما جعل الفيومي يُضيف عبارة أشبه بتعليل صلاحية الدلالة الزمانية المطلقة علىٰ الطول والقصر بتفاوت حقائقه الخارجية بالتقسيم والمعيار النسبي حيث يقول: «الزمن مدة قابلة للقسمة؛ ولهذا يُطلق علىٰ

(١) انظر: أسماء الزمن في القرآن الكريم، لمحمود عوض، رسالة ماجستير غير مطبوعة بجامعة النجاح الوطنية بفلسطين، (ص٣٦).

(٢) لسان العرب، (١٣/ ١٩٩). وانظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٣/ ٢٢).



الوقت القليل والكثير»[1].

وإذا كان الوقت توقيتًا لما يكون فيه من أحداث ومقداراً للزمن المحدد بالصيغة الظرفية الخاصة حسب التركيب مضافًا إليه المقام والسياق؛ فما استعمل في التعبير عن الزمان يدل علىٰ معنىٰ خاص من معانيه المناسبة للمقتضىٰ باختلافات معنوية في العموم والخصوص والإطلاق والتقييد والحال دالة علىٰ وقت محدد وزمن مخصوص بتراتيب تقديرية تضبط التعابير عنها وبصيغ محددة تستوجبها الاستعمالات المختلفة[2]؛ فـ«الأوقات إنما تُذكر ليُدلّ بها علىٰ ترتيب كون الحوادث في تقديم المتقدم منها وتأخير المتأخر، والمقدار الذي بينهما، واقتران ما يقترن وجوده بغيره»[3]، ومن ثم فهي تُقيّد استعمالات الزمن بالمعاني الخاصة التقادير، والمدلول عليها بالتركيب[4]، ودلالة كل اسم مضبوطة بقيود استعماله الخاصة، وهو يَجُوزُ إلىٰ غيره من المعاني بما يجيزه تقاطعه مع المعاني المشتركة وإن تقاربت[5]، وهذه المفاهيم والمعاني ثابتة وهي تقابل المعنىٰ الأصلي الثابت للزمان الدال علىٰ المفهوم الكلي والمعنىٰ المطلق.

وما يقال بأن من الأسماء الدالة علىٰ بعض معاني الزمان ما يرادفه بالمطابقة وتدل علىٰ ما يدل عليه من الدلالة المطلقة، فإنه غير دقيق، والراجح – والله أعلم –

---

(١) المصباح المنير، (١/ ٢٥٦).

(٢) انظر: الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، (ص٢٧٠).

(٣) الإيضاح في علل النحو، للزجاجي، (ص١١٧).

(٤) انظر: في النحو العربي: نقد وتوجيه، للدكتور مهدي المخزومي، (ص١٤٧).

(٥) انظر: الزمن واللغة، للدكتور مالك المطلبي، (ص١٤).



أن الأسماء الممتدة كالدهر والعصر والأسماء المقيدة كالحين والأمّة تفيد المعنىٰ الخاص المدلول عليه بالتركيب والسياق، من مطلق الدلالة علىٰ الوقت التي يختص به الزمان، بما تكون معه هذه المفردات غير مرادفة له علىٰ التطابق وأنها قد تستعمل في بعض مفاهيمه وأحد معانيه[1]. ومن ملحظ آخر، فإن نسبية معاني الزمن في المفردات التي قيل بمرادفتها لاسم الزمان يُضعف ما قرره بعض الباحثين من أن استعمال الأسماء الدالة علىٰ معناه كالوقت والمدة يشير علىٰ تطور دلالي للزمان انتهىٰ إلىٰ غاياته، ومن ثم فهو لا يتميز عما سواه من الأسماء الزمانية إلا بقيده النسبي في تراكيبه الخاصة[2]، إلا أن تضعيف هذا الوجه لا يُناقض بأنه قد يمكن إطلاق بعض الأسماء الزمانية ويُقصد بها المعنىٰ المطلق للزمن الذي اختص به دون ما جاء في بعض دلالاته كما تقدم، لكن ليس علىٰ الوضع والأصل كما هو الأمر في مدلول اسم الزمان وإنما علىٰ سبيل التوسع الذي قد تدعو إليها بعض المقامات، وهو أمر مشروط بوجود ما يدل علىٰ المعنىٰ المقصود والخاص أيضاً.

وإذا انتهينا إلىٰ هذه النتيجة وهي أن للزمن معنىٰ واحداً يختص به ويفارق به ما يتقاطع معه من الأسماء التي جاءت دالة علىٰ بعض دلالاته دلالة نسبية، وأن المعنىٰ الذي اختصت به كلمة الزمان عن غيرها هو ما يدل علىٰ الوقت المطلق قليله وكثيره

---

(١) انظر: الزمن في القرآن الكريم، لعودة عودة، رسالة ماجستير غير مطبوعة في جامعة آل البيت بالأردن، (ص٦٠). وراجع: تهذيب اللغة، للأزهري، (١٣/ ١٥٩)، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، (ص١٢٠٣).

(٢) انظر: فكرة الزمن في الدراسات العربية، للدكتور حسين جمعة، مجلة التراث العربي، دمشق، (ع٨٦-٨٧)، (ص٦١)، ٢٠٠٢م.

وقصيره وطويله دون تخصيص أو تقييد؛ فإن عنوان هذا المطلب روعي فيه إطلاق تعدد المعاني الجزئية أو النسبية، لكنه - في غير دراستنا - ربما كان نتيجة ما سبقت الإشارة إليه من ذهاب بعض الباحثين إلىٰ أن الاستعمالات المختلفة والمرتبطة بالألفاظ المعبرة عن شيء من معاني الزمن تعكس تطوراً معنوياً للفظ إلىٰ أن بلغ أحوالاً في المفاهيم المتعددة والمتنوعة مع اتفاقها علىٰ المعنىٰ الجامع له وترادفها عليه بحيث يصح التناوب، وهو ما ليس صحيحاً.

بقي لإتمام المطلب الإشارة إلىٰ مسألتين: الأولىٰ: أن ثمة فرقاً مرعياً بين التعبير عن الزمان بوصفه لفظاً دالاً علىٰ مطلق الوقت بما يُعبّر عنه بدلالات الألفاظ المعجمية وبنية التصريف وصيغ الأفعال خاليةً من قيود خلاف الإطلاق وبين التعبير اللغوي عن معنىٰ الزمان بأنه دال علىٰ وقت محدد بدلالة خاصة من الصيغ المرتبطة بزمن مقصود ووقت مخصوص بما فيه من الحوادث والأفعال المخصوصة بدلالات تراكيبها والمحددة بالمفاهيم المحبوسة بمفاهيم قيودها[1]، والمعنىٰ من وراء هذا أن «الزمن في العربية ناتج عن مستويين: مستوىٰ صرفي يقتصر في دلالته علىٰ الصيغ الصرفية المعروفة وما يتغير فيها ويضم إليها، وهو ما يمكن أن يطلق عليه اسم الزمن المطلق أي خالٍ من القيود، ويكون فيه الأزمنة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل

(١) انظر: ظاهرة الزمن في البناء التركيبي الجملي السياقي بين النظرية والتطبيق، للدكتوره وفاء محمد القطيشات والدكتور مفلح عطا الله الفايز، مجلة جامعة تكريت للعلوم، (مج١٩)، (ع٥)، (ص٤١٣)، ٢٠١٢م، ومفهوم الزمن النحوي ودلالته بين القديم والحديث: دراسة في ضوء السياق، للدكتور أحمد مجتبىٰ السيد محمد، مجلة جامعة سبها، (مج١٤)، (ع١)، (ص٤٠)، ٢٠١٥م.

من غير قيد، ومستوىٰ نحوي: تكون دلالة الزمن فيه من خلال التراكيب والقرائن والأدوات، ومن خلال أقسام الكلمة الثلاثة الاسم والفعل والحرف، وهو يمكن أن يطلق عليه اسم الزمن المركب أي زمن مقيد بسبب التركيب»(١). المسألة الثانية: أن اللغويين المتقدمين لا يفرقون بين الزمن والزمان ويقررون أنهما بمعنىٰ واحد، وأما المعاصرون فبينهم في هذا خلاف، ومع أن تعلق خلافهم بمسالك الاصطلاح أوضح من تعلقه بالمعاني والمفاهيم المترتبة علىٰ التراكيب ذات الأثر الواصل إلىٰ مثل القضايا والمسائل الفلسفية والكلامية، بما مؤداه أن كلمة الزمن تعبير لغوي للاشتقاق وأما الزمان فهو تعبير لقياس المدة والتوقيت للأفعال بتقسيم الأفعال الزمني النسبي..، مع ذلك فإن ثمة وجهه نظر لبعض الدارسين تقوم علىٰ ربط التفريق بالمعنىٰ وهو أن الزمن جزء من أجزاء الزمان كدلالة الوقت عليه، ثم رتبوا عليه أن ما يقع التعبير عنه بالوقت فيدل علىٰ الزمن وبمعناه المطابق، ويكون اسم الوقت قائماً بدلالة اسم الزمن قياماً ترادفياً(٢)، لكن يحول بين هذا الأمر وبين الوجاهة الافتقار إلىٰ دليل.

***

---

(١) انظر: دلالة الزمن في التراكيب العربية، للدكتور المبروك أحمد بلحاج، مجلة البيّنة، العدد الخامس، (ص٢٢٦).

(٢) انظر: التعبير الزمني في الدراسات النحوية والوصفية المعاصرة: قراءة في المصطلح، للدكتوره لمىٰ عبدالقادر خنياب، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، جامعة القادسية، العراق، (مج١٩)، الإصدار (٤)، (ص٨ وما بعدها)، ٢٠١٦م.



*** المطلب الثاني: هيرمينوطيقيا الزمان - العناصر الفلسفية والدواعي الكلامية:**

يحمل عنوان المطلب خلاف خيارنا في أن يتم استقراء هيرمينيوطيقيا الزمان كلامياً في أُطره المتفق عليها عند الفرق الكلامية، ولكن لأنه ليس لها في المسألة - كما في مسائل أخرىٰ كثيرة - رأي جامع، فسنضطر لاستقراء مقالاتها المبثوثة هنا وهناك.

ولعل المدخل المناسب للموضوع ملاحظة أن المتكلمين لم يستعملوا لفظ الزمان غالباً ويعبّرون عنه بأسماء أخرىٰ، وهو ما علّله بعض الباحثين بعدم وروده في القرآن الكريم[1]! وهذا تعليل غريب؛ لأنه يُقال في المتكلمين الذين لا يكاد شيء يميز منهجهم أوضح من الإطلاق في الألفاظ والمصطلحات، ولذا اعتمد علماء السلف مع إطلاقاتهم منهج الاستفصال! وعلىٰ فرض صحة التعليل فإنه يطرح إشكالاً عن موقفهم من الاستدلال بالسنة؛ فإن اللفظ جاء في مثل قول النبي ﷺ: (إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض؛ السنة اثنا عشر شهراً، منها أربعةٌ حُرم...) الحديث[2]؛ فإما أنهم لا يعرفون هذا الحديث مع أنه في الصحيحين، وما في بابه مثله، أو أنهم لم يذكروه لأنه لا دليل فيه علىٰ مفاهيمهم الخاصة!

إن عدول المتكلمين عن لفظ الزمان إلىٰ ألفاظ أخرىٰ دالة علىٰ بعض معانيه

---

(١) انظر: تعليق الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة علىٰ مادة زمان التي حررها دي بور في دائرة المعارف الإسلامية، (١٠/ ٣٩٣)، وقضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، للدكتور سعد الدين السيد صالح، (ص١٨٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب حجة الوداع، رقم (٤٤٠٦)، ومسلم في كتاب القسامة، رقم (١٦٧٩).

راجع - في رأيي - إلىٰ سبب آخر تماماً، وهو سبب كلامي عمل عمله البالغ في تشكيل موقفهم منه، وهذا السبب هو محاولتهم دفع المفاهيم التي أنتجتها النظريات والآراء الفلسفية في المسائل المتعلقة بالزمان، خاصة مسألة قدم العالم، بما يتضمنه من إيرادات علىٰ مخالفيهم فيها، ولأن الإشكالات تتأسس علىٰ قيمة المدلول في بنائه ومضامينه فإنهم حاولوا إيجاد مقولات خاصة، لكنهم رأوا أن منها ما يلحق المصطلح أيضاً، لا سيما أن الزمان لم يستعمل في البيئات الفلسفية المؤثرة علىٰ الموقف الكلامي، ناهيك عن أنها - مقولاتهم - تتضمن أوجهاً تفصيلية تتطلب تحميل مصطلحات وألفاظ الزمان المعاني المستجدة، فعملوا علىٰ طرح المضامين المقابلة وإنتاج مصطلحات جديدة بحمولات دلالية طارئة علىٰ المفهوم المعياري والمصطلحات والأسماء الظرفية، فالمتكلمون لم يتعاملوا مع الزمن في مجاله الطبيعي ولكن في ضوء نتائج وآثار البحث الفلسفي في القضايا المتعلقة به، وكان من الحتم أن يترتب عليه تأثر مفاهيمه بالآراء والتداخلات الكلامية مع الفلاسفة في الموضوعات الجدلية كالقدم والحدوث والقبل والبعد والجوهر والعرض والعلة والمعلول والفيض والصدور والأعيان الثابتة والقدم والحدوث والكم المتصل والمنفصل والمنقسم وغير المنقسم والحركة والسكون والأزلية والسرمدية.. إلخ، ونتج عنه تحول الزمان من زمان معرفي موضوعي إلىٰ زمن وظيفي وهو -هنا-: زمن كلامي يقابل زمناً فلسفياً!

وكما انقسم الزمن الفلسفي في نفسه إلىٰ أزمنة وجودية ولا وجودية وعقلية ورياضية وهندسية.. إلىٰ غير ذلك، انقسم الزمن الكلامي إلىٰ أزمنة متعددة وفق مقتضيات التوظيف في قضايا الكلام، فصار يعكس مدلول كل منها قسم من تلك



الأقسام الزمانية من الآنات والمدد، وبقي للزمان معنىٰ خاص يقابل معنىٰ خاصـًا عند الفلاسـفة، ولقـد كـان المـنهج يقتضـي بنـاء الموقـف علـىٰ معرفـة مسـتوفية شـروطها الموضوعية بحيث تبدأ باعتبار الدلالة من مجالها العلمي وليس في مجال آخر! وهنا نص دال علىٰ أن البحث الكلامي في مفهوم الزمان تأثر بالنظريات الفلسفية في مسائل الوجود، يقول صاحبه: «ففكرة سَبْقِ الله علىٰ العالم، أو فكرة حدوث العالم، أو فكرة أزليته... وكذلك الكلام عن فناء العالم أو أبديته، وعن حدوث البعث، وعن خلود الدار الآخرة... تتعلق تعلقـًا وثيقـًا بالزمان.....؛ لذا كان من الضروري تفصيل الكلام في هذا؛ للوصول إلىٰ مفهوم واضح عن الزمان»[1].

لقد نجمت في الزمان مفاهيم جديدة تمثل مزيجـًا من عناصر فلسفية مشائية تقوم علىٰ تفسير الوجود تفسيراً عليّـًا ماديـًا لا يتقدم فيه شيء علىٰ شيء ولا يتراخىٰ شيء عن شيء، سواء كان ذلك علة ومعلولاً أم لا[2]، ومن دواعٍ وبواعث كلامية أثّرت في شكل تلك المعاني، وسواء عبّر المتكلمون في تأويلهم للزمان - بما يوافق ردودهم علىٰ الفلاسفة - بألفاظ تدل علىٰ التوقيت أو بما يوافق الدلالات التوظيفية؛ فالبُعد التأويلي في الحالين لا يغيب عن مفاعيل دلالة الزمن لديهم، والفرق أن يكون المفهوم الهيرمينوطيقي أولاً أو أن يأتي تاليـًا، وهذه الحقيقة تجعلنا غير معنيين باستقراء شكل استعمال المتكلمين لكلمة الزمان وإنما سننصرف إلىٰ تبيّن دلالة

---

(١) فكرة الزمان عند الأشاعرة، للدكتور عبدالمحسن عبدالمقصود محمد سلطان، (ص٤٦).

(٢) امتد تفسير الوجود بالعلة الزمانية المادية إلىٰ الفلسفة المعاصرة، وهو فيها أشد إيغالاً بنفي علة أولىٰ أو واحدة والقول بالفاعلية المتساوية! انظر: جدلية الزمن، لغاستون باشلار، (ص٧١).



الاستعمال أيـًا يكن اللفظ، فإذا تبينا الفروق وقفنا علىٰ المعاني المقصودة، ولا إشكال – حينئذ – أن يعبر عن الزمان بالآن أو بالوقت أو به عنهما أو بغيرهما.

وكي لا يتسع مجال الدراسة بما يبعدها عن غايتها نظراً لتعدد أوجه الزمان الكلامي فإن المعنىٰ التأويلي الذي تصدر منه الأوجه التفصيلية – وهو متعلق بأصل الموضوع ونشأ لملاحظات كلامية علىٰ البحث الفلسفي في الزمان وعلاقته بالوجود- هو الزمن الوهمي، وهو معنىٰ ملتبس. لقد وافق المتكلمون جمهور الفلاسفة في الاعتراض علىٰ فكرة نفي الزمن التي تبناها فلاسفة آخرون لإيرادات علىٰ القائلين بوجوده، من أبرزها أمران، الأول: استحالة تصور وجود الزمان في نسبتيه الافتراضيتين منقسمًا وغير منقسم لتعلقه بالحركة والفعل، فإن افتُرض منقسمًا فإما أن يقال بوجوده بجميع أفراده من الماضي والحاضر والمستقبل وهو لا يكون، كما أن القسمة الماضية والحاضرة والمستقبلة ستلحق أجزاءه بما لا يطرد في بعضها، وإن افتُرض وجود بعض الزمان وعدم وجود بعضه قيل إن الماضي والمستقبل معدومان فلا يبقىٰ إلا الحاضر وهو لا يُتصور كلاً بل تدخله قسمة الوجود والعدم فيتعذر إلحاقه بالمنقسم أيضًا، وإن افتُرض الزمان موجوداً لكنه غير منقسم فهو الذي يسمىٰ آنـًا، والآن يتوجه إليه تعذر الإمكان لأنه طرف الزمان، وطرف الشيء لا يوجد إلا بوجود الشيء نفسه، وقد تعذر تصور اجتماع أقسامه جميعًا وفقما سبق، كما أن الآن مشترك بين ما تقدم من أقسام الزمان الثلاثة التي بعضها معدوم وهو الماضي وبعضها موجود وهو الحاضر وبعضها سيوجد وهو المستقبل، فيتعذر اتصال المعدوم بالموجود، ومن وجه آخر وأخير فالآن شيء واحد لا يتصور دوام وجوده ولا انقسامه إلا سيالاً، وغاية ما يتصور فيه هو اتصاله بآنٍ آخر من غير



وسيط، والأمر الثاني في إيرادات نفاة الزمان: أن تقدير الوجود للزمان مع بداهة ارتباطه بقياس الحركات والأفعال يعني الوجود الضروري له مع كل حركة وفعل، أي بأن يكون لكل حركة زمن تبدأ وتنتهي به، ما يقتضي - بمبدأ العكس - استلزام التسلسل بعدم التناهي في الأجسام لعدم تناهي الأزمنة[1].

لكن المتكلمين خالفوا فلاسفة إثبات الزمان في طبيعة الرد، فإن هؤلاء الفلاسفة أقاموا أدلتهم في وجود الزمان علىٰ ما يقيم النفاة نفيهم له عليه وهو الحركة[2]؛ ووجه

---

(١) انظر: الشفاء، الطبيعيات: السماع الطبيعي، لابن سينا، (١/ ١٤٨-١٥٠)، والمباحث المشرقية، للرازي، (١/ ٦٤٢).

(٢) يرىٰ أفلاطون أن الزمان صورة المتحركات الأزلية، وهو عند أرسطو عدّاد الحركة وفق المتقدم والمتأخر. انظر: الطبيعة، لأرسطو، ترجمة حنين بن إسحاق، (ص٤٩٣)، والزمان الوجودي، للدكتور عبدالرحمن بدوي، (ص٤٨، ٥٦)، ومفهوم الزمان في الفكر اليوناني، للدكتوره أميمة سوكة، (ص١٥٢، ١٧٦، ١٨٦)، والزمان في الفلسفة والعلم، للدكتورة يمنىٰ الخولي، (ص٧٠)، وتاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتىٰ المرحلة الهلنسية، للدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا، (ص٢٤١). ويعدّ أبو بكر الرازي وأبو البركات البغدادي نموذجين للتأثر بالمفهوم الأفلاطوني، وابن سينا وابن رشد نموذجين للتأثر بالمفهوم الأرسطي. انظر في تفصيل ذلك: الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، للدكتور حسام الألوسي، (ص١٠٧-١١٣، ١٣٠-١٤٠)، والزمان في الفكر الإسلامي، لإبراهيم العاتي، (ص٩٦)، وأبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية، للدكتور جمال سيدبي، (ص١٣٨)، وأرسطو عند العرب، للدكتور عبدالرحمن بدوي، (ص١٦٣)، وإشكالية المكان والزمان في فلسفة ابن سينا، للدكتور لعموري عليش، (ص٢٦٩)، ومفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، للدكتور عبدالرازق قسوم، (ص٥٤).

ذلك – علىٰ الإيراد الأول – أن الجدل في الزمان دليل بذاته علىٰ إمكان الوجود، وفي افتراض النسبتين إثبات لوجود ذهني مطلق له مقترنـًا بحركة ذهنية وإن وافقوا في أنه وجود غامض، ولأن المستحيل العقلي غير متصور فهو بخلافه، أما ذكره ممتنعـًا فإنه ملمح التصور الذي يلحق الممكن لا المستحيل، كما أن هذا التكييف يستلزم إمكانـًا لوجود زمني بنقطتي مسافتين ذهنيتين، وبما أن الزمان عندهم مفارق للمادة ومنقسم معنويـًا بانقسامها لارتباط وجوده بها فإن وجوده وجود حقيقي بالمفهوم الجوهري المستقل لدىٰ أفلاطون أو الموضوعي العَرَضي لدىٰ أرسطو، وأما في الإيراد الثاني فالمثبتون للزمان لا يقولون بتعلقه بكل حركة وإنما بأقدمها، وهي – باعتقادهم – حركة مادية مرتبطة بهذا العالم، ثم يتعلق بكل حركة جزئية تعلقـًا تقديريـًا تبعـًا لأدرك التغير بالعدد وفق المتقدم والمتأخر، وكما لا يمنع هذا النفي فإنه لا يستلزم تناهي الزمان والحركات[1]، وتوازىٰ مع هذين الإيرادين تأكيد الفلاسفة المشائين –خاصة أرسطو– علىٰ قدم الزمان ورد الأوجه المعنوية النسبية التي وجّه بها بعض الفلاسفة ارتباط الزمان بالحركة لموافقة الرؤية الدينية اليونانية في طبيعة الوجود أو بما لا يعارضها معارضة تامة علىٰ الأقل، بأن يجعل لها نسبة من الاحتمال[2]، أي أن المشائين تجاوزوا التردد الفلسفي وجزموا بدلالة ارتباط الزمن بالحركة علىٰ قدمها

(١) انظر: الشفاء، الطبيعيات: السماع الطبيعي، لابن سينا، (١/ ١٥٩).

(٢) انظر: المؤثرات الدينية في الفلسفة اليونانية، للدكتور محمد رزق موسىٰ أبو حسين، (ص١٦٩). ولا ريب أن هذه الرؤية مليئة بظلمات المفاهيم الباطلة والعقائد الفاسدة المخالفة للفطرة والعقل فضلاً عن الوحي. انظر: المصدر السابق، (ص٦٥-٩٥)، والفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، للدكتور الطيب بوعزة، (١/ ٨٥، ٣٩٥).



وقدم هذا العالم[1].

مثّل هذا المفهوم الفلسفي للزمان تحدياً للمتكلمين، فعملوا علىٰ إيجاد منظومة مقابلة لتقرير وجود زماني خاص، من خلال ما يمكن تسميته بهيرمينيوطيقيا الزمن المتوهم الذي يقوم علىٰ مفاهيم مركبة في المصطلحات والمقولات. وبالرغم من التراتب والتداخل بين هذين المجالين بما يجعل إفراد كل منهما أمراً صعباً، إلا أننا سنحاول تقريبهما للقارئ الكريم بادئين بمفاهيم الحقل المصطلحي، وللمقولات مجال بحث خاص.

إن المعنىٰ العام المتوهم للزمان عند المتكلمين -بما هو مدافعة لربط الزمان، بمعناه الكلي المطلق والكمي المتصل، بالحركة والمادة- يقوم علىٰ متعينين: الأول: أن أصل إثبات وجود الزمان هو الوجود الاعتباري بمبدأ التقدير العقلي المطلق، وهو بهذا يكتسب صفة الكليّة، وبما أن حقيقته ذهنية مطلقة فهو أشبه بالكتلة القياسية التي لا يتصور فيها الانقسام ولا الوجود المادي، ناهيك عن إثبات ارتباطه بالفعل وفيزيائية الحركة؛ ولهذا فالزمان عندهم إطلاق كلي وامتداد وهمي لا وجود له[2]، ويؤكد هذا الوجه أنهم يستعملون مصطلح الزمان -بهذا المعنىٰ الكلي المطلق- لنفي وجوده واعتباره ذهنياً، وما يمتنع وجوده يتعذر تفسير تقدم وتأخر شيء منه إلا

(١) انظر: مشكلة التوفيق والأصالة لدىٰ فلاسفة اليونان من أمبادوقليس حتىٰ أفلوطين، للدكتور عبدالرحمن عبدالعال، (ص١٤٢)، ومفهوم الزمان في الفكر اليوناني، للدكتورة أميمة سوكة، (ص١٧٨).

(٢) في الآراء الطبيعية لفلاسفة الإسلام ومقاصدها الإلهية، للدكتور عبدالرازق محمد، (ص١٦٨).



بمقتضىٰ الاستحالة من تسلسله وامتناع تصور انقسامه بوجوه التصريف علىٰ الأزمنة الثلاثة، وهو ما يذكرنا بإيرادات النفاة[1]. المتعين الثاني: تقرير عكس المفهوم الفلسفي في معنىٰ الوجود المادي المتصل للزمان بناء علىٰ انقسامه بمشترك أقسامه وطرفه وهو الآن مع اعتباره وهمياً، ووجه هذا المتعين كلامياً أن الزمان لا يتصور مرتبطاً بالحركة إلا بآناته مع إجرائه علىٰ معنىٰ ذهني، وأما الإطلاق الكلي له فلا ارتباط له بحركة ولا يدل علىٰ قدم مع وهميته، والوجود هو لمصاديقه بالأوقات والمدد، ولهذه المدلولات أسماؤها الظرفية التي قلنا إنهم عدلوا إلىٰ التعبير بها عنه غالباً، لكننا نشير إلىٰ أن الوجود الزماني الجزئي عند المتكلمين لا علاقة له بماديته الجوهرية أو العَرَضية فلسفياً[2]، وإنما يُراد إثبات الوجود المعقول له بإمكان التوقيت بالآن أو التوقيت له ارتباطاً بالحركة، فتساوىٰ نصبه توقيتاً للأفعال وأن تكون توقيتاً له، مع نفيه جوهراً وجسماً وعَرَضاً سيالاً، «ولما كان الزمان يكمن في الآن، أو في مجموع الآنات، فيسهل عليهم حينذاك أن ينفوا وجود الزمان من خلال تشكيكهم في وجود الآن»[3]، ودللوا علىٰ الزمان بالأسماء المختلفة من المدد؛ فهو متجدد معلوم لتقدير متجدد غير معلوم كقولهم: أراك عند طلوع الشمس، وربما تعاكس لعلم المخاطب، فإذا علم وقت مجيء زيد وسُئل: متىٰ طلعت الشمس؟ قال: حين جاء زيد[4]، والغاية

---

(١) انظر: المواقف، للإيجي، (١/ ٥٢٧-٥٢٨، ٥٢٩).

(٢) انظر: المختصر الكلامي، لابن عرفة، (ص٣٥٦)، وتاريخ الفكر الفلسفي، للدكتور محمد علي أبو ريان، (٢/ ١٠٢).

(٣) الزمان في الفكر الإسلامي، لإبراهيم العاتي، (ص١٧٤).

(٤) انظر: شرح المقاصد، للتفتازاني، (٢/ ٤٥).

من ذلك تفسير الزمان تفسيراً ذاتيـاً لتجنب الإيرادات والإشكالات التي يسوقها فلاسفة نفاة الزمن؛ لأنهم يرونها تفسيرات مادية[1].

يحكي أبو الحسن الأشعري مذاهب المعتزلة في الزمان فيقول: «واختلفوا في الوقت. فقال قائلون: الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدىً ما بين عمل إلىٰ عمل، وإنه يحدث في كل وقت فعل، وهذا قول أبي الهذيل[2]. وقال قائلون: الوقت ما توقته للشيء؛ فإذا قلتَ: آتيكَ قدوم زيد فقد جعلت قدوم زيد وقتـاً لمجيئك، وزعموا أن الأوقات هي حركات الفلك؛ لأن الله ﷻ وقّتها للأشياء، هذا قول الجبائي»[3]. وإذاً فالوقت -وليس الزمان- هو ما يمكن عقلُ وجوده التقديري بارتباطه بالواقع؛ فالأفعال موجودة واقعـاً، والوقت وجوده وجود ذهني، أما الزمان الذي يقدر كليـاً فلا وجود ولا ارتباط له، وهذا هو الجامع الهيرمينوطيقي في الموضوع، ولعلة التجريد وعلاقة أجزاء الزمان بالأفعال فإنه لا فرق بين أن يكون الزمان توقيتـاً لها أو تكون الأفعال ميقاتـاً له، يقول القاضي عبدالجبار: «الإنسان ربما يقول: دخول زيد الدار حين طلوع الشمس، وربما يقول: طلوع الشمس حين دخول زيد الدار؛ فيوقت الأول بالثاني مرة، ويوقت الثاني بالأول أخرىٰ»[4].

وينسجم قول أبي الهذيل العلاف في تجدد الفعل كل وقت مع هذا المفهوم؛ لأن الفعل والحركة ينقسمان لديه بالزمان، فما وجد منهما في زمن فإنه لا يوجد في زمن

---

(١) انظر: الزمان في الفكر الإسلامي، لإبراهيم العاتي، (ص١٠٣).

(٢) يعني أبا الهذيل العلاف.

(٣) مقالات الإسلاميين، (م١-٢)، (٢/ ١١٦).

(٤) شرح الأصول الخمسة، (ص٧٨٢).



آخر، ولأن الزمان آنات متجددة ومنفصلة والفعل عَرَض، والعَرَض لا يبقىٰ زمانين؛ وجب أن يكون لكل فعل آنٌ ولكل وقت وآنٍ حركة وفعل[1]، لكن يلاحظ أن الأشعري صدّر قول أبي علي الجبائي بـ«وزعموا»، وهي عبارة تُفهم عدم القبول لموافقته الفلاسفة في تعريف الزمان بحركات الفلك، وإذا كان الأمر كذلك فقوله لا يختلف عن قول أرسطو في قدم الزمان والحركة والمادة[2]، لكن بعض الباحثين وجّه ذلك بالعكس، وهو مخالفة الفلاسفة وموافقة المتكلمين في المسألة؛ معللاً ذلك بأن «الحركة عَرَض عند أبي علي، وهي ليست قديمة، فكأن الزمان حادث إذن»[3].

وفي تقديرنا أنه لا يمكن لأبي الحسن الأشعري أن يوهن من قول الجبائي -وهو أخبر بمدلوله إذ كان شيخًا له- لو أن رأيه في الحركة -وهو الذي يذكره عنه أيضًا[4]- يعارضه! كما أن هذا التخريج محل نظر بملاحظة أن المفهوم الكلي للزمان عند المتكلمين يجعل من تصور وجود حركتين وزمانين مترددين بين العَرَضية

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، (م١-٢)، (٢/ ١٧)، وأبو الهذيل العلاف: أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، لعلي مصطفىٰ الغرابي، (ص٥٥). وهو قد خالف رأيه هذا - الذي تابعه عليه جمهور الأشاعرة - من أجل تصحيح مذهبه في مسألة الاستطاعة. انظر: المصدر السابق، (ص٨٧)، ومَن التزم من المتكلمين بهذا القول فإنه يرىٰ أن الاستطاعة المتقدمة علىٰ الفعل لا تبقىٰ إلىٰ حين وجوده، والأمر متعلق بنظرية التكليف بما لا يطاق. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٩٦)، ومجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية، (٨/ ٢٩٩).

(٢) انظر: المكان والزمان عند المتكلمين، لإحسان شاهر، مجلة كلية الآداب، جامعة صنعاء، (مج٣٤)، (ع٢/ ١١٩)، ٢٠١٣م.

(٣) الجبائيان، لعلي خشيم، (ص١٦٧-١٦٨).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين، (م١-٢)، (٢/ ٤٢).



والحدوث والجوهرية والقدم أمراً وارداً، كما نلفت -كذلك- إلىٰ أن النتيجة الثانية -في الشكل المنطقي الذي تضمنه هذا التوجيه- ليست في وزن الأولىٰ بمجيئها محتمِلة، ومعنىٰ هذا أن في معطياتها مع إحدىٰ مقدمتيها أو معهما كليهما ما ليس صحيحًا أو شكيّا، فيلغيها وتصبح من قبيل المغالطة، ولهذا جاءت محاولة تقويتها بما ليس مقوياً ولا مؤثراً في الموضوع، وهو التعويل علىٰ ما ينبغي أن يكون عليه الجبائي -وفق هذا الرأي- من مخالفة الفلاسفة!

والاحتمال اللاحق للقضية المنطقية لا يختص بالنتيجة الثانية المدلول عليها بالتقريب فقط، وإنما يلحق الأولىٰ كذلك، بما يرجع إلىٰ المعنىٰ الهيرمينيوطيقي للزمان كلاميًا؛ فإن مما يجيزه الإمكان وجود مفهوم آخر مبني علىٰ أن العرَض والحدوث في الموضوع من خصائص مفهوم الزمان الكلي، أي أن ثمة تصوراً عرَضيًا حادثًا للحركة والزمان يخص الزمان الوجودي المنقسم بالآنات والمتعلق بالحركة تعلقًا عقليًا، ويقابله إمكانٌ لزومي لمعنىٰ الجوهر والقدم بالقول بحدوث أولية زمانية مسبوقة بعدم متطاول لا علة معقولة لحدوثه؛ فتوجيه قول الجبائي علىٰ ما لا يتناول المفهوم الجزئي للزمان ولكن بمفهومه الكلي المتقاطع مع معنىٰ الانقسام عند مثبتي الوجود محتمل، وعلىٰ مادية الزمان وقدمه محتمل أيضًا، خاصة أن لهذا التقسيم أصولاً في الفلسفة الأفلاطونية بتفريقها بين زمانين وحركتين تردداً بين الأزلية والوجودية دون اعتقاد حدوثه، مع ربط الوجود الزماني بالوجود السماوي لملحظ الحركة، بمعنىٰ أن الزمان عند أفلاطون كان متوقفًا عن الحركة قبل وجود المتحركات في الكون مع أنه موجود قبلاً، أي أنه قديم[1]، وهذا التفسير المادي

---

(١) انظر: أفلاطون، للدكتور عبدالرحمن بدوي، (ص١٩٣)، والزمان الوجودي له، (ص٥٤)،=

ليس غريباً علىٰ الفكر الاعتزالي خاصة في الطبيعيات؛ إذ لهم في أخصها -الزمان والمكان والحركة- رأي يقوم علىٰ تلازمها الجدلي واستحالة فصل بعضها عن بعض[1].

لا يختلف مفهوم الزمان لدىٰ الأشاعرة عما هو عليه عند المعتزلة؛ فهو -بعبارتهم- «متجدد معلوم يقدر به مبهم لإزالة إبهامه. وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات....، وإنما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب»[2]. ومع أن الأصل في المقصود بالمتجدد المعلوم الذي يُزال به المتجدد المبهم الوقت، إلا أن حقيقة الأمر عندهم تساوي الوقت والحركة في تبيّن المبهم، فأيهما كان للعقل

=ودراسات في الفلسفة اليونانية، للدكتور محمد فتحي عبدالله وزميله، (ص٢٣١). ولتفريق أفلاطون بين الزمان الأزلي والزمان الوجودي ظنّ بعض الدارسين أنه يقول بحدوث الزمان. انظر: فكرة الألوهية عند أفلاطون، للدكتور مصطفىٰ النشار، (ص١٩٥)، وفيزياء علم الكلام، للدكتور عماد السهيلي، (ص٩٥).

(١) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، لحسين مروة، (٢/ ٢٩٢). وقد حاول بعض الدارسين نفي هذه الفكرة عن المعتزلة بأوجه لا توصل ولا يلزم منها النفي مع حمل إشاراتهم المادية علىٰ تفسيرات معنوية! انظر: معتزلة البصرة وبغداد، للدكتور رشيد الخيون، (ص٢٢٢).

(٢) المواقف بشرح الجرجاني، للإيجي، (١/ ٥٤٦). وانظر: شرح السنوسية الكبرىٰ المسمىٰ عمدة أهل التوفيق والتسديد، للسنوسي، (ص١٢٢). وهذا هو مفهوم الزمان لدىٰ الماتريدية أيضاً. انظر: شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، (ص٣٣-٣٤)، وحاشية مصطفىٰ الكستلي علىٰ النسفية، (ص٧٢)، ونشر الطوالع، لساجقلي زادة، (ص٢١٦). كما أنهم يعبرون بالزمان للوقت بمعناه الكلامي. انظر: شرح العلامة الخيالي علىٰ النونية للمولىٰ خضر بن جلال الدين في علم الكلام، (ص١٨٢).

معلومـًا زال به إبهام الآخر، وهـذا عائـد إلىٰ المعنىٰ الكلـي الـذي يفسر بـه إقـرارهم للزمان -وهو معنىٰ جامع بين المتكلمين كما تقدم-، بحيث يجعلـون الوقت ميقاتـًا للأفعـال والأفعـال فيهـا أعلامـًا عليـه وأوقاتـًا لـه، وهـو مـا يقرّبـه الإيجـي بقولـه: «فأصحاب هـذا المـذهب جعلـوا أعـلام الأوقـات أوقاتـًا، ولـذلك يتعـاكس التوقيـت عندهم»[1].

ويشير أحد الباحثين إلىٰ أن التعـاكس عنـد المتكلمـين نتيجة إقـامتهم نسبة بـين متجـددين يزيـل أحـدهما إبهـام الآخـر، وأن الزمـان مـن الإضـافات لا الوجـوديـات[2]، وهذا تخريج مرتبط بمعنىٰ الزمـان كلاميـًا -والـذي وصـفه بعـض الفلاسـفة بأنـه مـن هذيانات المتكلمين[3]-، كما أنه جزء من النتيجة المترتبة علىٰ أن الزمان أمر واحد هو المتعلق بالتصور، وبه دفعوا أن يكون في إثباتها توقيتـًا مع نفي الزمـان لـزوم للتنـاقض، وتخريج ذلك عندهم أن «هذا الإيراد.. لو أجري كلامهم علىٰ ظاهره، أما لو قيـل: إن مقصودهم أنه أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها علىٰ بعض وتأخره عنه، ولا سبيل إلىٰ فهمه وتعيينه إلا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم أعلامـًا له؛ فلا إيراد عليهم»[4].

إن أوجه استقراء الموضوع تؤدي إلىٰ حقيقة أن معنىٰ الزمان انشطر كلاميـًا إلـىٰ مفاهيم هيرمينوطيقية متعددة، إلا أنها -مع ذلـك- ليست مفـاهيم كلاميـة خاصـة ولا

---

(١) المواقف بشرح الجرجاني، (١/ ٥٤٧).

(٢) في الآراء الطبيعية لمفكري الإسلام، للدكتور عبدالرزاق محمد، (ص١٦٩).

(٣) انظر: أرسطو عند العرب، للدكتور عبدالرحمن بدوي، (ص١٦٨).

(٤) شرح المواقف للسيالكوتي، (م٣)، (٥/ ١١٤).



خالصة، وإنما تحمل عناصر فلسفية كثيرة ومؤثرة، ولعل من المفارقات الدالة علىٰ عمق التأثير الفلسفي في مفاهيم ومعاني الزمان عند المتكلمين أن فكرة التوهم الزماني -والتي ظن أنها بديل كلامي مقابل لآراء الفلاسفة في الزمان- لها جذور في الفلسفية القديمة لدىٰ الإيليين والفيثاغوريين لنفيهم مبدأ الكثرة ووجود الحركة(1)!

***

(١) انظر: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، للدكتور أحمد الأهواني، (ص١٤٩)، والفلسفة اليونانية حتىٰ أفلاطون، للدكتور عزت قرني، (ص٥٨)، والمسألة الفلسفية، للدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا، (ص١١٠)، والفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، للدكتورة أميرة مطر، (ص٩٣). وقد وجد الزمن المتوهم رواجًا في الفلسفة المعاصرة بمناقشات كانط حول المعرفة والزمن واعتباره مقولة حدسية من المثالية المتعالية، وحظي الوجود السيال للزمن رواجًا في الفلسفة الفيزيائية عند نيوتن. انظر: في النظرية الفلسفية للمعرفة، لمحمد هشام، (ص١٥٥). ويعزو بعض الباحثين مفهوم التوهم إلىٰ نزعة صورية في الفكر القديم. انظر: الزمان: أبعاده وبنيته، للدكتور عبداللطيف الصديقي، (ص٢٢).



المبحث الثاني
فلسفة الزمان في المقولات الكلامية المتعلقة بمسألة قدم العالم

يُقصد بهذا المبحث تحليل العناصر الفلسفية التي لحقت المعاني الكلامية للزمان وأثرت في مقولات المتكلمين المتعلقة بمسألة قِدَم العالم، وسنبدأ بعرض علاقة الزمان بمسألة القدم، ثم ندرس ما يتصل بالمقولات.

*** المطلب الأول: علاقة الزمان بمسألة قدم العالم - السؤال والمصطلح والدلالة:**

إن اختيارنا مسألة قدم العالم لتحليل الآثار العقدية لمفاهيم الزمان في علم الكلام -مع ما فيها من تعقيد وتعلقات- راجع إلىٰ مركزيته فيها بشكل أساس. وإذ «يُطلق لفظ العالم -بالمعنىٰ العام- علىٰ جميع ما هو موجود في الزمان والمكان، أو علىٰ كل ما سوىٰ الله من الموجودات»[1]؛ فقد وقع الخلاف فيه بما تعبر عنه أسئلة الزمن: هل العالم محدث أم قديم؟ وما معنىٰ وأقسام القدم والحدوث؟ وهل حدث بعد عدم أم أنه من مادة قديمة؟ وهل حدوثه بمعنىٰ أنه مخلوق؟ وهذا كله فاضل عن أن القدم جزء من قيود المصطلح، كما أن النظريات الفلسفية التي يريد المتكلمون التصدي لها تقيم رؤيتها للوجود من منظور الزمان لملازمته الحركة، ولأن الحركة عند الفلاسفة قديمة بكون عدم وجودها في وقت ما يستلزم عدمها أبداً؛ فقد قالوا

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية، للدكتور جميل صليبا، (ص٢٢٩). وانظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي، (ص٩٩). وفي أقسام العوالم، انظر: المعجم الفلسفي، لمراد وهبة، (ص٤٠٦).



بقدم الحركة والزمان والعالم[1].

ومع أننا لا نريد الخوض في مذاهب الفلاسفة في معاني القدم والحدوث وآثارها عليهم في قدم العالم؛ فلا مناص من أن نتناول منها -باقتصاد وتركيز- ما أثّر في المقولات الكلامية. لقد لاحظ الفلاسفة الإسلاميون أن المفهوم الأرسطي لقدم العالم يقوم علىٰ المحايثة الوجودية بين الله -تعالىٰ- والعالم؛ فالمحرك الأول علة أولىٰ لمعلول مزامن له وهو العالم، والمعلول لا يتأخر عن علته بالزمان ولكن بالذات، وهو يوصف بالقدم كما يوصف المحرك الأول، وعلاقتهما لزومية دون خلق وفعل تأثير؛ فليس للمحرك -عندهم- صفات وجودية[2]؛ والعلاقة عليّة لا سببية فاعلية، بما يعني أن العالم لم يُخلق من عدم وإنما وجد ضرورة[3]، وإذ هذا مخالف لأصول الديانة في أن العالم مخلوق مخالفة واضحة[4]؛ فقد بحث أولئك الفلاسفة

(١) انظر: الطبيعية، لأرسطو، (ص٤٦١)، وتاريخ الفلسفة اليونانية، للدكتور يوسف كرم، (ص١٤٥).

(٢) كان – وسيظل – المفهوم الفلسفي الفاسد للمحرك الأول وأنه لا يتحرك ولا يعلم إلا ذاته ولا يعقل غيره، مشكلة فلسفية مستعصية علىٰ التصور فضلاً عن التفسير، وغاية ما تُوجه به سفسطات صوفية ونفسية مختلفة، وهي نتيجة حتمية لمفهوم مركب من عقائد وأساطير وثنية باطلة! انظر: الوجود والماهية والجوهر لدىٰ أفلاطون وأرسطو، لبول ريكو، ترجمة: فتحي انفزّو وزملاؤه، (ص٢٧٦)، وربيع الفكر اليوناني، للدكتور عبدالرحمن بدوي، (ص١١٧).

(٣) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور محمد علىٰ أبو ريان، (٢/ ١٩٧)، والفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، للدكتور أميرة حلمي مطر، (ص٢٩٨)، وتاريخ الفلسفة، للدكتور محمد عزيز نظمي سالم، (ص١١٣).

(٤) الحقيقة التي لا مرية فيها ولا ريب أن كل اعتقاد أو مفهوم أو رأي أو موقف في الوجود=

عما يرونه توفيقاً بين الفلسفة والدين ويباعدهم عن مصادمة الآراء الأرسطية(١)، من خلال التفريق بين معنيين للقدم وهما: القدم الذاتي والقدم الزماني؛ فالقديم بالذات هو ما ليس لذاته مؤثر وجد به، أو هو عدم سبْق الموجود بشيء، والقديم بالزمان هو ما ليس لزمانه أول، أو عدم سبْق الموجود بالعدم وإنْ كان لذاته مبدأ وجد به(٢)، وغاية ذلك أن يوصف الله -تعالىٰ- بالقدم الذاتي ويوصف غيره -كالزمن والعالم- بالقدم الزماني(٣)، لكن النتيجة واحدة فلا متقدم ومتأخر ولا سابق ولاحق، والزمان والعالم كلاهما قديم؛ ووجود الله والعالم -في مفهومهم- علىٰ التساوق(٤)، والزمان ليس محدثاً زمانياً وإنما حدث بإبداع التعلق دون تقدم بمدة(٥)، والممايزة بينهما مجرد

=والخلق - بل وفي كل أمر - بُني علىٰ غير هدي الكتاب والسنة - ومن ذلك الآراء الفلسفية - فإنه مذموم بذاته، متضمن للفساد والبطلان بالضرورة، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور علي سامي النشار، (١/ ١٨٢).

(٢) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات، لابن سينا، (ص١٢٤)، والمعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا، (٢/ ١٨٩). قال الآمدي: «أما القديم فقد يطلق علىٰ ما لا علة لوجوده؛ كالباري – تعالىٰ –، وعلىٰ ما لا أول لوجوده وإن كان مفتقراً إلىٰ علة كالعالم؛ علىٰ أصل الحكيم». المبين، (ص١١٨). والقدم الزماني – عندهم – أعم من الذاتي؛ لأنه إذا لم يسبق وجود القديم شيء فإما ألا يكون لذاته مبدأ فهو الذاتي، وإما أن يكون فهو القديم الزماني الحادث الذاتي. انظر: التعريفات، للجرجاني، (ص١٨٠).

(٣) انظر: فصوص الحكمة للفارابي مع شرحها لإسماعيل الشنب غازاني، (ص٣٩).

(٤) انظر: رسالتان فلسفيتان للفارابي، (ص٨٤)، ومصارعة الفلاسفة، للشهرستاني، (ص١٠٤).

(٥) النجاة، لابن سينا، (ص٦٧). وحتىٰ هذا المعنىٰ السينوي للقدم مستفاد من التقدم والتأخر=

ترتيب اعتباري لتفسير التلازم العليّ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀: «فالمتفلسفة القائلون بقدم العالم قالوا: إن الرب متقدم علىٰ العالم بذاته وحقيقته ولم يتقدم عليه تقدمًا زمانيًا...، وهؤلاء يجعلون التقدم والتأخر والترتيب نوعين: عقليًا ووجوديًا، ويدعون أن ما أثبتوه من الترتيب والتقدم والتأخر هو عقلي لا وجودي»[1]، وهم يرون استحالة تأخر العالم عن المحرك الأول بالزمان وأن ذلك يقتضي عدمًا بين وجودين[2].

وهؤلاء الفلاسفة يقابلون القديم بالمحدث، لكن لقسيمه -الذاتي والزماني- أثراً وجوديًا، فالمحدث الذاتي ما سبق غيرُه عليه في الوجود بتأثير المتقدم عليه لا من حيث الزمان، والمحدث الزماني إيجاد الشيء بمؤثر بعد عدمه في زمان سابق[3]، أي أن المحدث بالذات ما ليس له بذاته وجود ولكنه استفاده من الواجب في الأزل،

=لدىٰ أرسطو؛ فإن ابن سينا فسّر التقدم بما لا يعني وجود سابق ولاحق ومتقدم ومتأخر. انظر: منطق أرسطو، للدكتور عبدالرحمن بدوي، (١/ ٤٨-٤٩).

(١) منهاج السنة، (١/ ٣١٥). وقد أشار الشيخ ﵀ إلىٰ أن هذا المعنىٰ مخترع فلسفي فاسد. انظر: درء التعارض، (١/ ١٢٦).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة العربية، لحنا الفاخوري وخليل الجر، (٢/ ٢٢٦-٢٢٧).

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، (٣/ ٨٤)، ورسالة في الحدود له ضمن كتاب: تسع رسائل له في الحكمة والطبيعيات، (ص١٢٤)، والجديد في الحكمة، لابن كمونة، (ص٢٣٨)، والمعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا، (١/ ٤٣٣). والحدوث الذاتي – عندهم – أعم من الزماني؛ فما وجد بعد عدم فبمؤثر، ولا يلتزمون أن ما وجد بمؤثر يسبق بالعدم، وإنما قد يوجد بمؤثر سابق بالتعلق كأصل المادة؛ فيكون الحدوث الذاتي بمعنىٰ القدم الزماني. انظر: التعريفات، للجرجاني، (ص١٨٠).

والمحدث في الزمان ما وجد بعد عدم، فواجب الوجود أو العلة التامة أو الموجب بالذات[1] قديم ذاتي، غير معلول الوجود، والعالم ممكن الوجود، وكما أن العالم -ويقصدون أصله- قديم زماني لا أول لوجوده وتقدمُ القديم عليه هو بالذات، فإنه حادث ذاتي يحتاج إلىٰ مؤثر وجودي، وهو ما استفاده من الواجب، إلا أنها ليست استفادة إيجاد من فاعل مختار بل استفادة اضطرار من موجود مقارن في الزمان، بواسطة فيض أزلي وإن سُمّي خلقاً[2]، وهو ما يقتضي -في حقيقة الأمر- عدم حدوث شيء من العالم[3].

ووافق جمهورُ المتكلمين الفلاسفة علىٰ قسمة الموجود إلىٰ قديم ومحدث[4]،

(١) نحن نكتفي بما التزمنا به من الاقتصاد من آراء الفلاسفة علىٰ ما له أثر في المقولات الكلامية في مسألة قدم العالم، ونسوق من اصطلاحاتهم ما يدل علىٰ هذا المعنىٰ المخصوص، وإلا فإنها محملة بالمعاني الفاسدة الباطلة، ومن ذلك ما تتضمنه معاني العلة والمحرك والموجب والعقل وغيرها من منافاة حقائق الوجود والصفات والإحالة إلىٰ الإطلاق العقلي والتجريد المحض!

(٢) انظر: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، للدكتورة أميرة حلمي مطر، (ص٣٧)، وتاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الإسلامي، لحسان الجط، (ص٤٨)، والقواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، للدكتور غلام الدياني، (٢/ ٢١٨).

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «فليس شيء من الموجودات مقارناً لله - تعالىٰ - كما يقوله دهرية الفلاسفة: إن العالم معلول له وهو موجب له مفيضٌ له وهو متقدم عليه بالشرف والعليّة والطبع وليس متقدماً عليه بالزمان؛ فإنه لو كان علة تامة موجبة يقترن بها معلولها - كما زعموا - لم يكن في العالم شيء محدث؛ فإن ذلك المحدث لا يحدث عن علة تامة أزلية يقارنها معلولها؛ فإن المحدث المعين لا يكون أزلياً». منهاج السنة، (١/ ١٤٩-١٥٠).

(٤) انظر - علىٰ سبيل المثال -: الانتصار والرد علىٰ ابن الراوندي الملحد، للخياط، (ص٣٦)،=



لكن فيما للقديم عند المعتزلة معنىً واحد، هو -بعبارة القاضي عبدالجبار- «ما لا أول لوجوده، وهو الله -تعالىٰ- هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولذلك وصفناه بالقديم»[1]، قسّم بعض متأخري الأشاعرة القديم والمحدث إلىٰ ذاتي وزماني، وعرفوا القديم الذاتي بما لا أولية لوجوده، أو ما لا يتوقف وجوده علىٰ غيره، فوجوده لذاته، وهو خاص بالله -تعالىٰ-[2]، وأما القديم الزماني فما امتد أوقاتاً طويلة وتعاقبت عليه الآماد المتكاثرة، كما يطلق علىٰ الموجود السابق لغيره من الموجودات في الزمان، لا بالمعنىٰ الوجودي وإنما بمعنىٰ نسبي وإضافي، وهو ما يصدق علىٰ المخلوقات[3].

=وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، (ص١٨٢)، والإنصاف، للباقلاني، (ص١٢٦)، والإرشاد، للجويني، (ص٣٢).

(١) شرح الأصول الخمسة، (ص١٨٢). وانظر: المختصر في أصول الدين له، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، (م١-٢)، (١/ ٢٠٥)، والمعتمد في أصول الدين، للملاحمي، (ص٨٥)، ص٨٩)، وتكملة ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري، (ص٥٧٣). والقديم عند المعتزلة هو الله دون صفاته التي ينفونها لاقتضائها -بزعمهم- تعدد القدماء ومشاركته القدم! انظر: الملل والنحل للشهرستاني، (١/ ٤٤)، والمغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبدالجبار، (٤/ ٢٤١)، والمحيط بالتكليف له، (ص١٧٧). وانظر في الرد عليهم: درء التعارض، لابن تيمية، (٣/ ١٨)، (٥/ ٤٦)، (٩/ ٣٣٣)، ومنهاج السنة له، (٢/ ١٣٠، ٥٩٦).

(٢) القديم عند الأشاعرة هو الله – تعالىٰ – وصفاته علىٰ وفق معتقدهم في الصفات. انظر: مصادر الحاشية الآتية.

(٣) انظر: شرح الإرشاد، للمقترح، (١/ ٢٢٦)، والسنوسية الكبرىٰ للسنوسي، (ص١٢٤)، وجوهرة التوحيد، للباجوري، (ص٧٩).



وكما أن للقديم -عند المعتزلة- معنىً واحداً هو المطلق فكذلك المحدث الذي عرفوه بأنه ما احتاج إلىٰ محدِث، وهو كل ما سوىٰ الله[1]، لكن بعض متأخري الأشاعرة وافقوا الفلاسفة في أن الحادث ذاتي وزماني؛ وقالوا بأن الحدوث الذاتي افتقار الشيء في وجوده إلىٰ غيره، وهذا موافق لمفهوم الحدوث العام عند المعتزلة، والحدوث الزماني هو سبقُ عدمِ الشيء علىٰ وجوده في زمان مضىٰ[2]، «ثم كلٌّ من القدم والحدوث قد يوجد حقيقياً وقد يوجد إضافياً، أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير، وبالحدوث المسبوقية به، ويُسمىٰ ذاتياً، وقد يخص الغير بالعدم فيُراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم، وبالحدوث المسبوقية به، وهو معنىٰ الخروج من العدم إلىٰ الوجود، ويُسمىٰ زمانياً...، وأما الإضافي فيُراد بالقدم كون ما مضىٰ من زمان وجود الشيء أكثر، وبالحدوث كونه أقل؛ فالقدم الذاتي أخص من الزماني، والزماني من الإضافي...»[3].

لعلنا -بهذا القدر من مفاهيم القدم والحدوث بين الفلاسفة والمتكلمين- نكون وفّينا بما وعدنا به من إيجاز ما له علاقة بالموضوع منها، ومع رغبتنا ببيان الاتفاق والاختلاف في القدم والحدوث وأقسامهما بين الفريقين، وفيما بين المتكلمين أنفسهم، وما يتبعه ذلك من أسباب، فإننا سنرجئ ما له أثر من ذلك علىٰ المتكلمين في

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، (ص١٨٢)، والمعتمد في أصول الدين، للملاحمي، (ص٨٥).

(٢) انظر: المختصر، لابن عرفة، (ص٢٥٠). ومتقدموهم علىٰ أن المحدث هو الموجود من عدم. انظر: التمهيد، للباقلاني، (ص٣٧).

(٣) شرح المقاصد، للتفتازاني، (١/ ٢٩٢).



مقـولاتهم في قـدم العـالم إلـىٰ موضـعه مـن المبحـث الثالـث بـإذن الله، مسـجلين الملحوظات الناجزة الآتية:

١- أن قسـمة الوجـود ومفـاهيم أقسـامه عنـد المعتزلـة جـارٍ علـىٰ وفـاق نسـقهم العقلي الخاص، خلاف التقسيم الأشعري المتأخر الـذي تـأثر بالفلسـفة تـأثراً ظـاهراً، وهو ما يتأكد بإشارة بعـض المصـنفين في المصـطلح إلـىٰ هـذا الأمـر بقولـه: «اعلـم أن القـدم الـذاتي والزمـاني مـن مخترعـات الفلاسـفة المتفرعـة علـىٰ كونـه تعـالىٰ موجِبـًا بالذات، وأما عند المتكلمين فالقديم مطلقـًا مفسّر بما لا يكون مسبوقـًا بالعدم»[1].

٢- أن ما يتصل بالخلاف الكلامي البيني في قـدم العـالم يكـاد ينحصر في القـدم الزماني، لكن أثره عام في آرائهم ونقـد مقـولاتهم المترتبـة علـىٰ ذلـك، وإن تفاوتـت في تعلقاتها ولوازمها وآثارها.

٣- أن بعض متأخري المعتزلة تعقبوا -كما سيأتي- المفـاهيم الكلاميـة الحادثـة في معاني القدم والحدوث، مقررين أنها تقوي آراء الفلاسفة في قدم العالم.

* * *

(١) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، (٢/ ١٣٠٦).

*** المطلب الثاني: المقولات الكلامية المتأثرة بفلسفة الزمان في قدم العالم:**

لم يكن للمفهوم الكلامي للزمان، والناتج عن الاعتراض علىٰ المفهوم الفلسفي له، أن يظل في أُطر نظرية أو أغراض حجاجية فحسب، وإنما كانت له آثار عميقة في المقولات الكلامية. لقد رفض المتكلمون تصور الفلاسفة للزمان بناء علىٰ مفهومهم الخاص، ولكن كان عليهم تفسير مآلاته لا سيما في مسألة وجود العالم، وقد اخترنا دراسة أبرز مقولتين للمعتزلة والأشاعرة في هذا الموضوع، وهما: الجوهر الفرد، وشيئة المعدوم.

أولاً: مقولة/ نظرية الجوهر الفرد[1]:

يُصطلح علىٰ آراء المتكلمين بالمقولات، لكن قولهم بالجوهر الفرد يمثل نظرية كلامية كبرىٰ تنضوي تحتها مقولات كثيرة. وبعكس ما يتسم به الجوهر غير المنقسم في الفلسفة والكلام من بساطة؛ فإن له مفهومًا مركبًا في المجالات النظرية نظراً لتعدد موارده[2]، وقد وقع الخلاف في تأثير أهم مصادره -اليوناني والهندي- علىٰ المتكلمين، ومع حاجة المسألة إلىٰ دراسة خاصة؛ فثمة دلائل علىٰ تأثير الفلسفة اليونانية، خاصة الفلسفة الذرية التي نضجت -ممزوجة بالفلسفتين الأيونية والفيثاغورية- لدىٰ ديمقريطس[3]، علىٰ الكلام في النظرية ومفاهيمها

---

(١) نعبّر بمصطلح الجوهر الفرد - وما في معناه كالجزء الذي لا يتجزأ - إجرائيًا دون قبول معناه، كتعبيرنا بمصطلح قدم العالم!

(٢) انظر: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، للدكتور بينيس، ترجمة الدكتور أبو ريدة، (ص٩١-١٢٥).

(٣) انظر: ديمقريطس: فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتىٰ عصورنا الحديثة، للدكتور=



المحدثة[1].

ومن المنحىٰ الذي يعنينا هنا، وهو المنحىٰ الكلامي، يُعدّ الجوهر الفرد أحد قسمي الجوهر العام؛ فإن هذا الجوهر -عندهم- إما جسم، وهو المنقسم المركب من جزئين فأكثر، وإما جوهر فرد، وهو المكوّن الذري الذي لا يقبل القسمة لا بالفعل ولا بالقوة، وهو أصغر جزء ينتهي إليه الجسم[2]، وبهذا الحدّ استفاد صفاته المميزة له من الجوهرية وعدم الانقسام والتحيز الذاتي ووجوده في جهة[3]، كما أثبتوا قابليته

=علي سامي النشار وزميليه، (ص٤١٢، ٤٨٨). ونظراً لطبيعة فلسفة ديمقريطس فإنه تعامل مع الأعداد الفيثاغورية تعاملاً ماديـًا.

(١) انظر: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، لدافيد سانتلانا، (ص٢٣)، وتاريخ الفلسفة الإسلامية، لهنري كوربان، (ص١٩٣)، ومذهب الذرة عند المسلمين، للدكتور بينيس، (ص٩٤)، ومذاهب الإسلاميين، للدكتور عبدالرحمن بدوي، (ص١٨٤)، والنزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، للدكتور حسين مروة، (٢/ ٢٦٥). وإذ أشارت المصادر إلىٰ الخلاف في موارد النظرية علىٰ المتكلمين، جزم دي بور بأثر المصدر اليوناني، انظر: تاريخ الفلسفة، ترجمة الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، (ص١٣٤)، في حين لم يشر هاري ولفسون إلىٰ غيره، انظر: فلسفة المتكلمين له، ترجمة مصطفىٰ عبدالغني، (٢/ ٦١٣).

(٢) انظر: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متويه، (ص٧٧، ١٦٢)، والأربعين، للرازي، (ص٢٠)، والمبين، للآمدي، (ص١٠٩)، وأبكار الأفكار له، (٣/ ٥٥)، وشرح المواقف، للجرجاني، (م٣)، (ج٥-٦) (٦/ ٢٨٥).

(٣) إن إثبات التحيّز للجوهر الفرد مقولة كلامية متأخرة؛ حيث نفاه متقدموهم، ولإثبات تحيّزه سببان: أن عدم تحيزه يناقض تكوينه للمتحيز وهو الجسم عندهم، وللاعتراض علىٰ مقولة الجواهر المجردة. انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، (م١-٢)، (٢/ ١٤-١٦)، ومذهب=



للأكوان الأربعة من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق[1]، وله عند جمهور المعتزلة شكل يتراوح الاختلاف فيه بين المدوّر والمربع والمثلث وألا يكون واحداً معينًا، وهو ما نفاه الأشاعرة[2]، وقال عامة المعتزلة والأشاعرة بأن للجوهر الفرد مساحة خاصة به، ورأىٰ غيرهم ألا مساحة له بذاته وإنما يستفيدها بالتأليف إلىٰ أجزاء أخرىٰ[3]، ومذهب معتزلة البصرة والأشاعرة أن الجواهر متماثلة ومتجانسة،

=الذرة، للدكتور بينيس، (ص٩). والسببان علة إثبات تحيّز الجوهر عند الأشاعرة، والأول علة لبعض المعتزلة دون الثاني نظراً لعلاقة الجواهر المجردة بمسألة الشيئية.

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، (ص٩٦)، وديوان الأصول، للنيسابوري، (ص٧٦)، والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متويه، (ص١٧٩)، وأصول الإيمان، للبغدادي، (ص٤٠).

(٢) انظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، للنيسابوري، (ص٩٦)، والمعتبر في الحكمة، لابن ملكا، (٢/ ٢٥)، والشامل، للجويني، (ص٦١)، والمواقف، للإيجي، (٢/ ٣١٠)، والتصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، للدكتورة منىٰ أبو زيد، (ص٢٧). وأخطأ الجرجاني فحكىٰ اتفاق المتكلمين علىٰ نفي شكل الجوهر الفرد! انظر: شرح المواقف، (م٣)، (ج٥-٦)، (٦/ ٢٩٠). وتشبيهه بالكرة لواحدية الكتلة بما يمنع اختلافه، وبالمربع لمطابقة ما يتصور منه -وهو ما لا يزيد عن أكثر من ستة أمثاله من ست جهات- له، وبالمثلث لمناسبة تركيب الذرة بلا ربط، وقيل بتعدد شكله باختلاف عناصر ما تناهىٰ منه بالتقريب والتمثل، وأما نفي الأشاعرة لشكل هذا الجوهر فلأن الشكل يكون لذي هيئة مركبة، والفرد لا هيئة له؛ فكيف يشاكل ما لا يُعرف معروفًا؟ انظر مصادر هذه الحاشية. ولا يفوت أن نفي متقدمي المعتزلة لتحيز الجوهر الفرد نفي لشكله.

(٣) انظر: المسائل في الخلاف، للنيسابوري، (ص٥٨)، والتذكرة، لابن متويه، (ص١٨١)، وأبو القاسم البلخي الكعبي المعتزلي وآراؤه الكلامية والفلسفية، لعماد الحويل، (ص٦٦)،=



والمعتزلة البغداديون علىٰ جواز اختلافها وعدم تماثلها[1].

وقد حظيت نظرية الجوهر الفرد -التي اشتهرت علىٰ أبي الهذيل العلاف[2]- بقبول عام عند المتكلمين؛ لأنها تمثل -فيما يظنون- مستنداً لمقولاتهم في إثبات الصانع وما يقولون به -وفق مناهجهم- من الصفات، والمعاد[3]، وسيأتي مزيد نقد لهذا إن شاء الله، وفيما له علاقة بموضوعنا؛ فالقول بالجوهر الفرد يعدّ خطوة أبعد من الاستدلال لإثبات حدوث العالم بالطريقة المشهورة بحدوث الأجسام في الدعاوىٰ الأربع بإثبات الأعراض وحدوثها واستحالة خلو الجسم منها وما لا يسبق الحادث فهو حادث، وتكييف ذلك أن العالم مكون من جواهر وأعراض وأجسام مركبة من جواهر، والأجسام المركبة لا تخلو من الأعراض ولا تتقدمها، والأعراض حادثة؛

=رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق.

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، (م١-٢)، (٢/ ٨)، والمسائل في الخلاف، للنيسابوري، (ص٢٩)، ومدرسة البصرة الاعتزالية، للدكتور سعيد مراد، (ص٣٣٤)، والتمهيد، للباقلاني، (ص٤١)، والشامل، للجويني، (ص٥٧).

(٢) انظر: أبو الهذيل العلاف المعتزلي: آراؤه الكلامية والفلسفية، للدكتور طلعت الأخرس، (ص٧٤)، وأبو الهذيل العلاف، لعلي مصطفىٰ الغرابي، (ص٥٢). ومع شيوع أن العلاف أول مَن قال بالجوهر الفرد إلا أنه لا يوجد دليل خاص علىٰ ذلك!

(٣) انظر: فلسفة المتكلمين، لولفسون، (٢/ ٦١٦)، ومذهب الذرة، للدكتور بينيس، مقدمة المحقق، وفي علم الكلام: المعتزلة، للدكتور أحمد صبحي، (ص٢١١)، والتصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، للدكتورة منىٰ أحمد أبو زيد، (ص١٨٥، ٢٢١، ٢٤٣، ٢٩٧، ٣٢١)، وأثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام، للدكتور محمود نفيسة، (ص٩٨).



وما لا يخلو من الحوادث ولا يسبقها فهو حادث[1]، وقد بنىٰ القائلون بالجوهر الفرد علىٰ هذا الدليل مبدأهم في تناهي الأجسام إلىٰ جوهر لا ينقسم؛ لإحالتهم حوادث لا أول لها، فيحصل من وجه آخر أن الأجزاء التي لا تتجزأ تجتمع لتكوّن الأجسام التي تقوم بها الأعراض، ولأن الأعراض حادثة لوجودها عند اتحاد الذرات وانعدامها بانفصالها؛ فالأجسام حادثة إذ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، والحدوث يفتقر لمحدث[2].

علىٰ أن الجوهر الفرد لم يكن في منزلة واحدة كلامياً؛ فمع أنه مقولة اعتزالية إلا أنه ليس دليلهم الوحيد علىٰ الحدوث، بل يذكرون أدلة أخرىٰ معه[3]، لكننا نفاجأ بأحد الباحثين يقرر أن المقولة الذرية لا أثر لها لدىٰ المعتزلة وأن اهتمامهم بها كان نظرياً، بخلاف ما هي عند الأشاعرة[4]! وهذا رأي غريب؛ فإذ نسلّم بأن أثر النظرية في الأشاعرة أكبر؛ إلا أن مفاهيمها تقوم عليها ثلاثة أصول للمعتزلة وهي التوحيد

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، (ص٩٤)، وديوان الأصول، للنيسابوري، (ص٥٣)، والمعتمد في أصول الدين، للملاحمي، (ص٨٤)، وتمهيد الأوائل، للباقلاني، (ص٤١)، والإرشاد، للجويني، (ص١٧)، وأصول الإيمان، للبغدادي، (ص٥٩)، وشرح الإرشاد، للمقترح، (١/ ١٨٧)، وشرح جوهرة التوحيد، للباجوري، (ص٥٩).

(٢) انظر: الشامل، للجويني، (ص٤٩)، ونهاية الإقدام، للشهرستاني، (ص٥٠٥)، والتصور الذري، للدكتورة منىٰ أبو زيد، (ص١٩٦).

(٣) انظر: في علم الكلام: المعتزلة، للدكتور أحمد صبحي، (ص٣٠٠).

(٤) انظر: مدخل إلىٰ الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، للدكتور ألبير نصري نادر، (ص١١٨).



والعدل والوعد والوعيد، عدا عن مسائل الروح والنفس[1]! وثمة فكرة أخرىٰ سيّارة وهي أن النظّام المعتزلي ينفي الجوهر الفرد[2]، والذي يبدو لي أن الأمر خلاف ذلك وأن النظام يقول بهذا الجوهر، لكنه لما كان يجيز انقسام الجوهر إلىٰ ما لا يتناهىٰ بالقوة -كما تدل ظواهر ألفاظه[3]- ظُنّ أنه ينفي التناهي بالفعل، والأمر أنه جمع وجهي الفساد في المسألة فوافق المتكلمين في الحال والفلاسفة في الاحتمال، ويقويه أن أبا الحسن الأشعري لما ذكر منكري قدرة الله -تعالىٰ الله- علىٰ تصيير الجسم إلىٰ جزء لا يتجزأ فرّق بين النظام وبين منكري الجزء[4]؛ بما يُشعر أن إنكارهم مبني علىٰ إنكار الجزء أصلاً، وأما هو فعلىٰ شيء آخر ولعله معتقده بأن الله -تعالىٰ عما يعتقدون- لا يقدر إلا علىٰ ما شاءه وعلم وجوده[5]، أو لا يقدر علىٰ أصلح مما فعل[6]، كما أن رأيه في جوهرية الروح[7] قرينة أخرىٰ علىٰ قوله بالجوهر الفرد وبعدم التناهي

(١) انظر: فلسفة الجوهر الفرد في علم الكلام الإسلامي: دراسة مقارنة بالذرية اليونانية، للدكتور فرج بلحاج، (ص٢٥٢-٣٣٤).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، (ص١٣٦)، والملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٦٩).

(٣) انظر: إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، للدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، (ص١٢١-١٢٧). وذهب ابن متويه إلىٰ أن تجويز عدم التناهي بالقوة يستلزم منعه بالفعل، انظر: التذكرة، (ص١٦٣)، لكنه - مع فساده - مما لا يلزم.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين، (م١-٢)، (٢/ ٢١٩).

(٥) انظر: مجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية، (٨/ ٢٩٢).

(٦) انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٦٨)، والتبصير في الدين، للإسفراييني، (ص٧١).

(٧) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، (م١-٢)، (٢/ ٢٧)، والفرق بين الفرق، للبغدادي، (ص١٣٦).



بالفعل وإن أجازه بالقوة والتقدير، ويكون قوله بالطفرة -وهي مما لا يعقل- مبنياً علىٰ تجويز التناهي بالقوة لا إنكاره مطلقاً، وأما رأيه في الكمون فيتعلق بالسببية تعلقاً أولياً، وهو رأي تقارب فيه مع رأي معمّر بن عباد[1]، وعلىٰ وجه تعلقه بالخلق فإنه يلحق برأيه بمنع تناهي الجزء بالفعل[2].

أما الأهمية الخاصة لنظرية الجوهر الفرد كلامياً فكانت لدىٰ الأشاعرة، بما عبّر عنه بعض الباحثين -في فاتحة كتاب له في الموضوع- بقوله: «مذهب الجوهر الفرد جزء من صميم مذهب الأشاعرة»[3]، بل وصفها باحث آخر بأنها: «أصبحت المذهب الرسمي للأشاعرة»[4]، وليس في هذه التعبيرات مبالغة؛ فالجوهر الفرد يمثل نسقاً ومبدأ ضرورياً لمقولات الكلام عند جمهور الأشاعرة، وفي نفيه -في نظرهم- نفي

---

(١) وإلىٰ هذا ألمح الدكتور فارس نوفل في كتابه: معمر بن عباد السلمي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص٨٢).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، (م١-٢)، (٢/ ٢٠٨)، والانتصار في الرد علىٰ ابن الراوندي الملحد، للخياط، (ص٧٦)، وإبراهيم بن سيّار النظام بين الفلسفة وعلم الكلام، للدكتور فرج بلحاج، (ص٧٧). ويطرد رجحان عدم نفي الجوهر الفرد علىٰ من نُسب إليهم النفي من المعتزلة كالخياط والجاحظ؛ فالخياط قرر مذهب النظام في جواز التناهي بالقوة وقال بالكمون والمداخلة، فربما ظُن أنه ينفي! وأما الجاحظ فلم يتطرق للجوهر أصلاً. انظر: معتزلة البصرة وبغداد، للدكتور رشيد الخيون، (ص٢٨٦)، والجانب الاعتزالي عند الجاحظ، للدكتور بلقاسم الغالي، (ص١٩٤).

(٣) مذهب الذرة عند المسلمين، للدكتور بينيس، (ص٢).

(٤) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور علي سامي النشار، (١/ ٤٧٥). وقد أخطأ الدكتور النشار بنسبة النظرية الذرية إلىٰ المعتقد الإسلامي كله! انظر: المصدر نفسه والموضع نفسه.



للأدلة الكبرىٰ في إثبات الصانع وحدوث العالم، حتىٰ وصف بعض الباحثين نظرية الجوهر الفرد -أشعريًا- بأنها سلاحهم العقلي الفعال مقابل أسلحة الفلاسفة لإثبات الوجود ورد القول بقدم العالم باعتبار الزمن[1]، ولهذه المثابة نعرض نظرية الجوهر الفرد بكونها نموذجًا للمقولات الأشعرية المتأثرة بالمفاهيم الهيرمينيوطيقية في الزمان، مع أن الأصل أن نبدأ بما يمثل المعتزلة لسبقهم الزمني، لكن أثر الوظيفة الكلامية للنظرية في مقولات مسألة قدم العالم تستدعي هذا التقديم، مع ما يشفع من أنه بدأ القول بها -كلاميًا- لدىٰ المعتزلة.

إن ما نشير إليه من الضرورة الكلامية الأشعرية للجوهر الفرد يتصل بطبيعته الوظيفية في ضوء المفاهيم المرتبط به، وتحديداً مفهوم الزمان. فإذ وافق الأشاعرةُ الفلاسفة في قسمة القدم إلىٰ ذاتي وزماني وفي التفريق بين الحدوث الذاتي والحدوث الزماني؛ وجدوا أنفسهم مضطرين لبناء مفهوم خاص للزمان يفارقون فيه مفهوم الفلاسفة القائم علىٰ أزلية الزمان بكون الحركة لا تكون إلا فيه، ووجود زمان لحركة لا زمان لها أمر محال، بناء علىٰ اتصال وامتداد المادة عندهم، وليصدق علىٰ تمييزهم -الأشاعرة- بين ما هو قدم زماني وما هو قدم ذاتي، بأن يكون القديم بمعنىٰ الذي لوجوده أول متطاولاً بالزمان ومختلفًا عن القديم الذي بمعنىٰ ما لا أول لوجوده، وليصححوا -من وجه آخر- قسمتهم الحدوث إلىٰ ذاتي وزماني، بما يحمل معه الحدوث الزماني قدراً زائداً علىٰ الحدوث الذاتي، وليكون مفهوم القدم الزماني

(١) انظر: فكرة الزمان عند الأشاعرة، للدكتور عبدالمحسن عبدالمقصود محمد سلطان، (ص٩٧).



مستندًا لمفهوم الحدوث الذاتي، وهو ما ظنوه بالمفهوم المتوهم القائم على نفي الكم الواحد المتصل بالزمان واعتماد مبدأ الكم المنفصل بقسمة الزمان لآنات تنتهي إلى آنٍ واحد لا يقبل القسمة ولا التجزؤ، وما لا ينقسم ليس له بقاء؛ لأن الزمان عبارة عن ذرات متعاقبة؛ أي مجموعة من الذرات المنفصلة، كل ذرة منها آن واحد بذاته يحدث منفصلاً ومتواليًا، وعلاقة الآن بالزمان الكلي كعلاقة النقطة بالخط بأنها حقيقة ما يتناهى إليه[1]، والآن الأول هو الجزء الذري البسيط الذي حدث وتركب منه الزمان بأن وجد باجتماع الذرات والأجزاء الآنية، وإذا كان الزمان حادثًا باجتماع ذراته وأجزائه التي تنتهي إلى آنٍ لا ينقسم فالعالم الذي لا يكون إلا في زمان هو أيضًا مركب من أجزاء تتناهى إلى جزء أول لا ينقسم ولا يتجزأ بالتراتب[2]، أي أنهم يعدون الآن الأول والجوهر الأول قديمين زمانيين، فيجتمع بدليل آنات الزمان وعوده إلى آنٍ ذري أول وواحد كون الشيء قديمًا زمانيًا وهو مع ذلك محدث حدوثًا ذاتيًا بأن غيره سابق عليه، وذلك الغير هو المحدث، لا على جواز تسلسل الحوادث في الماضي ولكن على وجه القطع بالحدوث بعد عدم الحدوث في وقت معين دون وقت قبله لم يكن فيه إحداث ولا فعل، وفي هذا الوقت المحدد جعلوا الحدوث الحقيقي -بمعناه الكلامي الاعتباري بمبدأ التعلق العيني- مخصوصًا بالآن المعلوم الذي تكوّن منه الزمان، وألحقوا به كل حدوث للآن بكونه يتخلق خلقًا مستمراً

(١) انظر: شرح معالم أصول الدين للرازي، لابن التلمساني، (ص١٤٥)، ونشأة الفكر الفلسفي، للدكتور علي سامي النشار، (١/ ٤٧٥).

(٢) انظر: فيزياء علم الكلام، للدكتور عماد السهيلي، (١٥١).



بالنظر إلىٰ أنه عرض لا يبقىٰ زمانين[1]، وبذلك خصوا الآنات المعلومة المحددة الدالة علىٰ معنىٰ جزئه الذي لا يتجزأ بحقيقته، أي الزمان، بخلاف الأوقات المطلقة فإنها تدل علىٰ الزمان الكلي المنفي؛ فإن أُريد بالزمان المطلق آنٌ محدد كان حقيقيًا عندهم وإن أُريد ما يتكون من آنات متجددة كان بمعنىٰ الحدوث المجازي، علىٰ أنه الوجود بمعناه العام لكونه يقصد به الوجود الاعتباري المزامن للفعل والذي تؤقت به الأفعال والحوادث فيكون وجود الآن في محصلته مجازيًا[2]، وعلىٰ هذا المعنىٰ الوجودي الذري المؤسس علىٰ الهيرمينيوطيقيا الزمانية تقوم المقولات الكلامية!

أخيراً، هذا التكييف لا يعارض ما ورد -ضمن إشارة مبكرة من البحث- من أن الزمان أحد عوارض الجسم الطبيعي، بحيث يُفهم أن ثمة تقريراً لعكسه وهو أن أحكام الجسم تابعة للزمان، لكن الاطراد خاص بهذا المبدأ فلسفيًا؛ فإن جمهور الفلاسفة ينفون المذهب الذري وانقسام الزمن إلىٰ جزء لا يتجزأ[3]، فلا يرد عليهم الإشكال، ويكون اعتقادهم الفاسد في قدم العالم والأجسام مبنيًا علىٰ مفهومهم في قدم وأزلية الزمان، وهذا أمر، كما يكون قولهم بمنع تناهي الزمان إلىٰ آنٍ لا يتجزأ مبنيًا علىٰ مذهبهم في نفي ومنع انقسام الجسم إلىٰ جزء لا يتجزأ، وهو أمر آخر تمامًا، لكن الإشكال المترتب علىٰ سؤال وإشكالية الاطراد يتوجه إلىٰ منهج المتكلمين؛ فإنهم هم الذين بنوا نفيهم قدم العالم علىٰ نفيهم قدم الزمان وإثبات

(١) انظر: قراءة في علم الكلام: الغائية عند الأشاعرة، لنوران الجزيري، (ص٣٩).

(٢) انظر: حاشية الدسوقي علىٰ أم البراهين، (ص٧٨).

(٣) انظر: فلسفة المتكلمين، لهاري ولفسون، (٢/ ٦١٤).



حدوثه قبل الفعل لا في زمان، متناهياً إلىٰ جزء ذري حادث، وأجروا هذا الحكم علىٰ الأجسام والعالم وأصل المادة! يقول الرازي: «إنّا لا نعقل حدوث شيء وتكوّنه إلا في زمان مخصوص، ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا في زمان البتة»[1]!

ثانياً: مقولة شيئية المعدوم:

تشير كتب الفرق إلىٰ أن وصف المعدوم بالشيئية وإثباتها له مقولة اعتزالية خالصة؛ فإن «الشحّام -من المعتزلة- أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً ولوناً، وكونه سواداً وبياضاً، وتابعه علىٰ ذلك أكثر المعتزلة»[2]، ويلفت انتباهنا في القضية اتساع مفهوم الشيء لدىٰ المعتزلة بحيث يتناول ما في الخارج أو العالم وما في العقل والذهن حتىٰ يكون لما في العقل ثبوت وجودي في العدم قبل أن يكون له ثبوت وجودي في العالم، أي إثبات وجود خارجي للذهنيات والعقليات؛ فالشيء يُقال علىٰ المعدوم الذي يصح وجوده من الواجب والممكن دون الممتنع، وهذه المعاني مستفادة من معنىٰ ومفهوم الشيء عند الفلاسفة؛ فالشيء -عندهم- يعمّ الذاتي وهو الجوهر الذي به قوام أصل الشيء وما تتصور به حقيقته وتكون به ممايزته عن غيره

---

(١) أساس التقديس، (ص٢٨). وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله علىٰ الرازي رداً مفصلاً وأطال النفس في ذلك. انظر: بيان تلبيس الجهمية، (٢/ ٢٧٦-٢٨٩). وستأتي الإشارة إلىٰ ما يتعلق بتقدم الزمان منه في مطلب نقد المفاهيم الكلامية فيه من المبحث الثالث إن شاء الله - تعالىٰ -.

(٢) نهاية الإقدم، للشهرستاني، (ص١٥١). وانظر: الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، لابن حزم، (٣/ ١٣٩، ٢١٧).

إما بالقوة أو بالفعل، وكذلك الذاتي الذي يكون به قوام ذاتية الشيء ويتحقق به وجودها من الذات وما يكون في غايتها، كما يعم ما يكون قوامه جوهريًا متعلقًا بالذات لكنه يرد إليها من خارجها، وهو ما يعرض لها من العوارض المختلفة الطارئة عليه؛ «فالشيء يراد به هذا المعنىٰ، ولا يفارق لزوم معنىٰ الوجود إياه البتة، بل معنىٰ الموجود يلزمه دائمًا؛ لأنه يكون إما موجوداً في الأعيان أو موجوداً في الوهم والعقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئًا»[(١)].

وبهذا النحو من التأثر الاعتزالي بمفهوم المصطلح فلسفيًا صار لفظ الشيء عندهم يتناول ما هو موجود مما يدل علىٰ حقيقة الذات من سمات ماهيتها الفارقة عن غيرها وما هو من جوهرها، كما أنه يطلق علىٰ هو معلوم من صفات وجودها وجوداً عينيًا بما يعبر عن غايات وجودها في ظهورها وفعلها وانفعالها كصفة حياتها علىٰ سبيل المثال، وهو يعم -كذلك- ما هو معلوم وممكن الوجود من الأعراض التي تطرأ علىٰ الذات من خارجها مع موافقتها لها، أي في قبولها لها، ولأن من الصفات ما يكون معدومًا وما يكون موجوداً، فقد أُطلق الشيء -من حيث الابتداء- علىٰ المعدوم[(٢)].

من منحىٰ آخر، تقوم مقولة شيئية المعدوم -عند المعتزلة- علىٰ التفريق بين

---

(١) الشفاء: الإلهيات، لابن سينا، (١/ ٣٢).

(٢) انظر: حد الفلسفة، للكندي، ضمن كتاب رسائل الكندي، للدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، (ص٥٨)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، (١/ ١٠٤٧)، وشيئية المعدوم بين المتكلمين والفلاسفة، للدكتور محمد محمود عبدالحميد أبو قحف، مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق، (ع ٨)، (ص٧٩)، ١٩٩٢م.

ثنائيتي الثبوت والوجود أو الماهية والوجود مطلقـًا؛ فالقائلون بالشيئية يعـدون ثبـوت شيء ما بحقيقة وماهيةٍ ذاتية خارجية أمراً غير وجوده العيني، وهو ما معناه أن الوجود قدر زائد علىٰ الماهية، والثبوت والماهية أعم من الوجود، فكل موجود ذو ماهية ولكن ليس لكل ماهية وجود، والتحقق العيني لشيء ما هو كونٌ وحصولٌ له مرادف للوجود الحسي، وأما التحقق الماهوي الكائن لشيء ما آخر بالذاتية وبالحقيقة وبكونه مضاداً للمنفي -وهو المستحيل-، فهو مرادف للثبوت[1].

ولأن هناك اتجاهـًا من بعض الدارسين والباحثين لحمل مفهوم شيئية المعدوم لدىٰ المعتزلة علىٰ العِلمية والتصور الذهني ونفي أي مدلول آخر له؛ فقد اعتمدوا علىٰ ما يرونها قرائن وشواهد -وإن لم تتعلق بطبيعة المسألة، بل إنها خارج عنها- من أصول المعتزلة بأنها -وفق هذا الرأي والتوجيه- تنفي القدم عن المعدوم، كمعتقدهم في أن أخص أوصاف الله صفة القدم، وما ترتب عليه من نفي معاني الصفات -وهي حقائقها-، ونفي الرؤية لشبهة التشبيه فيما يزعمون، والإحالة إلىٰ معتقدهم في التحسين والتقبيح العقليين والمعاد والبعث[2].

---

(١) انظر: المواقف، للإيجي، (١/ ٢٦٦)، وشرح المقاصد، للتفتازاني، (١/ ١٩١)، وشرح المواقف، للجرجاني، (م١-٢)، (٢/ ١٩٠)، ومباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، للدكتور أحمد الطيب، (ص١١٨).

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال: في علم الكلام: المعتزلة، للدكتور أحمد صبحي، (ص٢٨٣)، وشيئية المعدوم والأعيان الثابتة بين المعتزلة وابن عربي، للدكتورة أرزاق فتحي أبو طه، مجلة كلية دار العلوم بالقاهرة، (ع١١٧)، (ص٥٦٢، ٥٧٤-٥٨١)، ٢٠١٨م، وشيئية المعدوم بين المتكلمين والفلاسفة، للدكتور محمد محمود أبو قحف، (ص١٠٣)، وفكرة شيئية المعدوم=

كما علّل بعض الدارسين نظرية شيئية المعدوم لدىٰ المعتزلة بالاستجابة لمقتضيات الرد علىٰ الشيعة الاثني عشرية -ومن وافقهم- في زعمهم حدوث العلم الإلهي وعدم أزليته، ولإثبات أن الله -تعالىٰ- لم يزل عالماً[1]، وفق مفهومهم، لكننا لا نجد فيما حكته المصادر عن المعتزلة في المسألة، ولا في كلامهم أنفسهم فيها، ما يدل علىٰ ذلك، أو -علىٰ الأقل- ما يدل علىٰ انفراده سبباً في ذلك؛ فإن فيما يُطلق علىٰ الشيئية من الذاتية والعينية وغيرها كتعلقات المعدوم مفاهيم زائدة علىٰ المعلوم، وهذا علىٰ التنزل مع الإيراد؛ لأن حقيقة المعدوم عند المعتزلة لا تقتصر علىٰ وصفه بالشيئية الدالة علىٰ العلمية والتصور كما سيأتي.

وبصفة عامة فمهما يذكر من أسباب ودواعٍ جعلت المعتزلة يقولون بهذه المقولة أو النظرية فإننا نعتقد -وفق ما سنورده من دلائل- أنها تبع لسبب أعم متعلق بتفسير طبيعة الوجود، وهذا الاعتقاد لما يلحظ في كلام المعتزلة من الدلالة علىٰ أن فكرة شيئية المعدوم -وليس المعلوم- تمثل نظرية كلامية كبرىٰ وأنها تعكس نسقاً منهجياً يقابل ما آل إليه مبدأ الجوهر الواحد لدىٰ الأشعرية من النظرية والنسقية، بحيث تشمل موضوعنا في المقولات المحملة بالعناصر الفلسفية والقائمة علىٰ مؤثرات مفاهيمها الزمانية في تفسير الوجود وعلاقة ذلك بما يعرف بمسألة قدم العالم في القدم والحدوث، إلىٰ جانب تعلقها بمسائل عدد من الصفات كإحاطة العلم وعموم الإرادة والقدرة، كما أن لها تعلقاً بمسائل المعاد لقيامها علىٰ إعادة المعدوم، ومما نشير إليه

=عند المتكلمين، للدكتور يوسف عبدالعزيز محمود، مجلة دراسات عربية وإسلامية، جامعة القاهرة، (مج١٦)، (ص١١٥)، ١٩٩٦م.

(١) انظر: الكلام في التوحيد، للحبيب عياد، (ص٤٠٨).



من كلام المعتزلة في نظرية الشيئية هو ما يقرره بعضهم من أن «الأشياء أشياء قبل أن تكون، وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون، والأفعال أفعال قبل أن تكون»(١)، ما يدل على أن الداعي لتفسير الوجود بهذه النظرية أسبق وأعم من دواعي غيره من المسائل وأساس لها، وإن كنا لا نفصله عن المسائل المتعلقة بمفهوم القدم لدى المعتزلة.

ومن الدلائل على ما نرجحه من تعلق شيئية المعدوم بمبحث الوجود أولاً، خلافُ المعتزلة مع الأشاعرة فيما هو أخص في الدلالة على المسألة، وهو الخلاف في الأعراض والأجسام في ضوء علاقاتها الوجودية والخلاف في وجوديتها بالاعتبار الزماني؛ فإذ العَرَض عند الأشاعرة ما قام بالمتحيز(٢)، فإنه عند المعتزلة ما لو تحصل ووجد لقام بالمتحيز(٣)، وهذا يعني أن العَرَض -عندهم، كالجوهر- شيء متعين في العدم قبل وجوده في العالم(٤)، وفيما منع الأشاعرة سبق الأجسام للأعراض لأنها لا تخلو منها ولا تتقوم إلا بها جوّز بعض المعتزلة وجود الأجسام قبل قبولها الأعراض(٥)،

---

(١) مقالات الإسلاميين، للأشعري، (م١-٢)، (١/ ٢٢٠).

(٢) انظر: لمع الأدلة، للجويني، (ص٨٧)، والعقيدة الأشعرية، للسلاجي، (ص٨٩)، ومقدمات المراشد، لابن خمير، (ص١٥٧).

(٣) انظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، للنيسابوري، (ص٤٥)، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار، (٤/ ٣٩).

(٤) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، (١/ ٦٠٢)، والتصور الذري، للدكتورة منى أبو زيد، (ص٤٦).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، (م١-٢)، (٢/ ٦).

فمفاهيمهم قائمة علىٰ الاعتبار الوجودي للشيء المعدوم قبل وجوده الحسي في هذا العالم، ووصفه بالشيئية الوجودية ليس مقصوراً علىٰ مجرد العلمية والتصور العقلي، وإنما يدل علىٰ أن ما ليس موجوداً في العالم ليس «لا شيء» ولكنه شيء موجود في العدم، وهذا يعني أن العدم ليس نقيضًا للوجود والشيء قبل وجوده أمر ثابت متحقق في الخارج، وهذا الخارج كما يكون وجوديًا يكون عدميًا يتعين فيه الشيء بحقيقة وماهية[1]! بما يمكن أن يصطلح عليه بـ«وجود المعدوم» لا شيئته التي تطلق لتقصر علىٰ محتملات مفهومية معينة! وهو معنىٰ يتصل بما انتهت إليه المقاربات التي عمل عليها بعض الباحثين بين نظرية شيئية المعدوم عند المعتزلة وأحكام المعدوم في الفلسفة اليونانية، من توارد النظرية في الفكر الاعتزالي -بما رجحه بعضهم وجزم به آخرون- علىٰ ما كان شاغلاً فلاسفة اليونان في أمر الوجود[2].

أما الوجه الذي يُظهر تأثر نظرية شيئية المعدوم الاعتزالية بالظرف الزمني المحدد لهويتها ضمن المفاهيم الجزئية والمفهوم الهيرمينيوطيقي للزمان، خاصة طبيعة الوجود والخلق وعلاقة ذلك بالخلاف مع الفلاسفة في قضية قدم العالم والمفاهيم الزمانية، فيتضح من مقامين: الأول: التأسيس علىٰ المفهوم الاعتزالي الخاص لمعنىٰ القدم والحدوث؛ فإذا كان القديمُ عندهم ما يختص بما لا أول له والحادث ما وجد بعد عدم واحتاج إلىٰ محدِث، والإيجادُ بعد عدمٍ لا خلق ولا فعل

(١) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الإسلامي، لحسان شكري الجط، (ص١٥).

(٢) انظر: فلسفة المتكلمين، لولفسون، (٢/ ٤٩٤-٥٠٨)، وفلسفة المعتزلة، للدكتور ألبير نصري نادر، (ص١٤٥).



فيه يوقعهم في إشكالات اقتضاء تعطيل الإرادة والقدرة والفعل وتعليل ترجيح الفعل في وقت دون آخر من دون مرجح، أي بحيث يؤدي إلىٰ معنىٰ أن يكون الله -تعالىٰ عما يقولون- فاعلاً وخالقاً في وقت وفي وقت آخر ليس كذلك؛ فإنهم قد فسروا الإيجاد بنقل الشيء من حال إلىٰ حال أخرىٰ، أو أنه يعني مجرد تمرير الشيء المعدوم -وفق اختلافهم في حقيقة هذا المعدوم كما تقدم- من حال العدم إلىٰ حال الوجود، ويعتقدون أن معنىٰ النقل منطبق علىٰ مفهوم الحدوث والحادث، ويكون شرط عدم المحدَث قبل حدوثه ماثلاً -وفق ذلك- في عدم نقله من قبل لا في عدم وجوده؛ فـ«فهمهم المحدث لا علىٰ أنه ما لم يكن ثم كان، بل أنه ما كان ثم كان، أي ما كان معدوماً ثم صار موجوداً، والمعدوم عندهم هو ما له حظ من الوجود، بل إن بعضهم لم يفرق بينه وبين الموجود»[1]، فمعنىٰ العدم لا يقابل الوجود عند المعتزلة ولكن العدم عندهم عدم نقل من اللا قبل إلىٰ الما بعد! المقام الثاني: التأسيس علىٰ المفهوم الهيرمنيوطيقي الكلامي المشترك والمتوهم للزمان؛ فإذ الزمان في وجوده الكلامي هو الوقت والمدة بمعنىٰ الكم المنفصل والآنات والأجزاء المنفكة المنفصلة والمتعاقبة، وإذ الزمان في وهميته -كلامياً أيضاً- هو الكم المتصل والوقت المطلق؛ فما يعبر عن الإيجاد والحدوث في الزمان الوجودي هو المفهوم الحادث، أي معنىٰ نقل المعدوم إلىٰ الوجود وما يعبر عن الإيجاد في الزمان الوهمي هو الشيء المعدوم والماهويات القائمة قبل نقلها إلىٰ الوجود، ولهذا ففيما كان مفهوم الحادث واضحاً بأنه يعني نقل ما له ماهية من حالة يسمونها عدماً إلىٰ حالة

---

(١) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، للدكتور يحيىٰ هويدي، (ص١٤٩).



أخرىٰ هي الوجود، فإن طبيعة الشيء في حالته العدمية أمر غير واضح المعالم في هـذا التصور خاصة من جهة قدمه وحدوثه[1]!

* * *

(١) انظر: فلسفة المتكلمين، لولفسون، (٢/ ٤٩٦).

المبحث الثالث

نقد فلسفة الزمان وآثارها في مقولات المتكلمين في مسألة قدم العالم

مع اعتقادنا أن ما سبق من الدراسة تضمن الدلائل علىٰ بطلان وفساد المفاهيم والمقولات المترتبة عليها في مسألة قدم العالم عند المتكلمين؛ فإننا سنفردها بنقد خاص نركز فيه علىٰ معاقد أصول ما يتعلق بالمكوّن الزماني منها؛ مراعاة لطبيعة الموضوع والحيز المتاح.

* المطلب الأول: نقد هيرمينيوطيقيا المفاهيم الزمانية:

تُعد المفاهيم من أبرز إشكالات المصطلح، وقد رأينا عدول المتكلمين -غالبًا- عن الزمان إلىٰ أسماء أخرىٰ لموافقتها مفهومهم له، مع نفي المصطلح الأصل، ولم تبقَ المصطلحات البديلة علىٰ معناها بل أشبعت هيرمينيوطيقيا فلسفية متوهمة؛ و«لا نستطيع أن نرسم للمفاهيم الفلسفية حدوداً صارمة، أي وظائف إجرائية»[(١)]. والحقيق ذكره -ويؤيد أن عدم استعمال المتكلمين اسم الزمان ليس لأنه لم يرد في القرآن الكريم- ما أشار إليه بعض الدارسين من أن الألفاظ الزمانية الدالة علىٰ بعض معانيه وردت في اللغات السامية، وأما لفظ الزمان فاختصت بها العربية[(٢)]؛ ما يعني أن مفاهيمه تشكلت كلاميًا بناء علىٰ أسمائه الجزئية في تلك

---

(١) المفاهيم: طبيعتها ووظيفتها، للدكتور الطاهر وَعْزيز، مجلة المناظرة، (ص١٩). العدد الأول، ١٤٠٩هـ.

(٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، (ص٥٢٨٠)، والزمان في الفكر الديني والفلسفي، للدكتور=



الفلسفات، أي أن دلالته نفيت وركّبت له دلالات متكلفة من أسماء أخرىٰ ظنًا أنها تبطل القول بالقدم!

إن الزمان اسم لمطلق الوقت ومقدار الحركة المطلقة؛ «فإن الزمان مقدار الحركة، والحركة مقدارها من باب الأعراض والصفات القائمة بغيرها»[1]، قال تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [يونس: ٥]، والزمان مخلوق لا يختص بهذا العالم ولا بحركة الشمس والأفلاك؛ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀: «وإذا قيل الزمان مقدار الحركة فليس هو مقدار حركة معينة كحركة الشمس أو الفلك، بل الزمان المطلق مقدار الحركة المطلقة، وقد كان -قبل أن يخلق الله السماوات والأرض والشمس والقمر- حركاتٌ وأزمنة، وبعد أن يقيم الله القيامة فتذهب الشمس والقمر؛ تكون في الجنة حركات وأزمنة، كما قال تعالىٰ: ﴿ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا ۖ وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ [مريم: ٦٢]»[2]، وأما الزمان المعروف بمرور الليل والنهار والمرتبط بحركة الشمس ومنازل القمر والمتعلق بحركة الأجسام فإنه خاص بهذا العالم، قال تعالىٰ: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأنعام: ١]، والله -تبارك اسمه-

---

=حسام الألوسي، (ص٢٠).

(١) مجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية، (٢/ ٤٩٥). وانظر: الرد علىٰ المنطقيين له، (ص٣٧٢)، وبدائع الفوائد، لابن القيم، (٣/ ٤٣).

(٢) منهاج السنة، (١/ ١٧٢). وانظر: مجموع الفتاوىٰ، (٥/ ٥٦٤)، (٦/ ٥٩٨)، والصفدية، (١/ ١٦٧)، ومجموعة الرسائل، (٥/ ١٩٠).



كان قبل أن يخلق الأمكنة والأزمنة، فهي ليست ملازمة له، ووجوده لا يقارنها ولا يحايثها[1].

وكما أدىٰ اعتقاد الفلاسفة بقدم الزمان -لربطهم إياه بحركة الفلك القديمة- إلىٰ القول بقدم هذا العالم، مع أنه مقدار جنسها لا حركة بعينها وأن هناك أزمانـًا قبله والرب لم يزل فعالاً لما يريد وهو قبل شيء؛ فقول المتكلمين بأن الزمان آنات منفصلة وحادثة بأول وآخر انتهىٰ بهم إلىٰ معارضة النقل والعقل، وهم يعبرون عن مقاصدهم بالقدم والحدوث وفق مفاهيم خاصة[2]؛ فالقديم ما لا أول لوجوده وهو الله، والمحدَث ما لوجوده أول ويحتاج لمحدِث وهو ما سوىٰ الله، ثم قسم الأشاعرة القدم إلىٰ ذاتي وهو القدم المطلق، وزماني بمعنيين هما ما تطاول زمن وجوده وما سبق غيره بالوجود، وقسموا الحدوث إلىٰ ذاتي وهو ما يحتاج وجوده إلىٰ غيره وزماني وهو ما سبق وجوده عدمه، ولقد وجدت قسمتهم هذه اعتراضـًا من بعض متأخري المعتزلة مع تخصيص القدم الزماني بالرد لاقتضائه الأولية التي يفيدها القدم الذاتي فلسفيـًا، ونفوا دلالته علىٰ القدم الإضافي، وأن وصف العالم بالقدم الزماني وصف بقدمه المطلق وإن أراد مطلقوه حدوثه، ورتبوا عليه منع وصف الباري بالقدم الزماني علىٰ الحادث لشبهة التسلسل؛ فالزمان محدث فقط[3]، لكن ليس في إبطالهم

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ٥/ ١٦٩).

(٢) انظر في الرد علىٰ الفلاسفة في هذه المفاهيم: بغية المرتاد، لابن تيمية، (ص٢٣٦).

(٣) انظر: الكامل في الاستقصاء، للعجالي، (ص٦٨، ٨٩، ١١٤). وقد أشار العجالي إلىٰ أن هذا المبحث لم يوجد عند شيوخ المعتزلة، وأنهم اكتفوا في إبطال قدم الكون بجواز العدم عليه. انظر: المصدر نفسه، (ص١٠٦).

القدم الزماني ما يصحح معتقدهم في الحدوث؛ فإنه عندهم بعد عدم لا فعل فيه، ولذا يُنهون الحوادث إلىٰ فعل أول وزمن أول في وقت دون وقت بالإرادة[1]، فالفارق صوري؛ ويكون القدم الزماني عند الأشاعرة بمعنىٰ الحادث المطلق عند المعتزلة، كما أنه بمعناه بقسيمه عند الأشاعرة، وهو -من وجه آخر- يعني موافقة الفلاسفة في نفي تقدم الله -تعالىٰ- علىٰ العالم بالزمان، والحق أن ما نفوه عن الله من التقدم بالزمان «له ثلاثة أوجه لا تقبل النزاع بين العقلاء... الأول: أن يكون متقدمًا علىٰ بعض مخلوقاته تقدمًا مقارنًا لما خلقه من الليل والنهار...، ولا ريب أن كل تقدم يُوصف به المخلوق علىٰ غيره؛ فالباري يوصف به وزيادة أحرىٰ، وهذا من باب قياس الأولىٰ...، الوجه الثاني: أن الزمان الذي يُراد به ما يُقدر فيه من وجود الليل والنهار الذي ذكرنا أن العدم يتقدم علىٰ الوجود به أمر عدمي[2]، فلا يمتنع تقدمه بهذا الزمان....، الوجه الثالث: أنه متقدم علىٰ المخلوقات بنفسه وما هو عليه من صفاته، وإن لم يخطر بالقلب شيء آخر من وجود أو عدم يكون متقدمًا به»[3].

---

(١) انظر: تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة، للملاحمي، (ص٢٥). ومع ذلك تُعنىٰ بعض الدراسات بظواهر المقولات دون تحرير حقائقها. انظر: علاقة مفهوم القدم عند علماء الكلام وعلاقته بمشكلة الزمان، للدكتور رمضاني حسين، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، (ع ٨)، (ص١٤٧)، ٢٠١٦م

(٢) كان الشيخ ﵀ أشار إلىٰ أن تقدم العدم علىٰ الوجود مستلزم للزمان، وأن الزمان - بهذا التقدير - ما يُعقل فيه التقدم والتأخر وإن كان معدومًا لا وجوديًا إذ لا فرق في التوقيت بينهما، فلا يقتضي قدم موجود. انظر: المصدر التالي، (٥/ ٢٢١).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، (٥/ ٢٢٤-٢٢٥).



لكن لفظ القديم وإن أفاد الأولية فهو من الألفاظ المجملة ذات الدلالات المحتملة التي تحتاج إلىٰ تبيين؛ حيث يطلق ويُراد به القدم الذاتي للموصوف، أي الذي لم يزل موجوداً وليس لوجوده أول، سواء قُدّر وجود غيره أو لم يقدر، وهو الله -تعالىٰ- بما يستحقه من صفاته اللازمة له، ويطلق القديم ويُراد به الإضافي للموصوف، فإنه لو لم يُقدر وجود غيره لم يُعقل فيه أول ولا آخر ولا أنه متقدم أو مسبوق، وهو الشيء المتعاقب الذي يكون شيئًا بعد شيء ونوعه المتوالي قديم ولا شيء منه بعينه ولا بمجموعه كذلك، ولا يعني كون النوع قديمـًا أنه محايث للفاعل؛ فإن الله ﷻ هو الأول الذي ليس قبله شيء، وما من قديم أزلي إلا الله وحده، وما من مخلوق إلا وهو محدث مسبوق بعدم نفسه، ولا يعني القدم الزماني الكلامي المستلزم سبق الفعل بعدم لا فعل فيه ولا تأثير، ولكن معناه دوام التأثير وتعاقبه، وليس الخالق مؤثراً في جملة الحوادث في وقت معين وإنما هو مؤثر شيئًا بعد شيء وفي حادث بعد حادث وقتًا بعد وقت، وليس مؤثراً في حادث بعد حادث في وقت بعينه وإنما مؤثر دائمـًا في حادث بعد حادث[1]، والإخبار بأن الله قديم بالمعنىٰ الأول صحيح، وهو الأولىٰ بالمصطلح لكن دلالته محتملة لما يتضمنه الإجمال من معنىٰ غير صحيح هو المعنىٰ الإضافي، فتحتاج لتبيين؛ ولهذا فليس القديم من الأسماء الحسنىٰ، وما يدل علىٰ المعنىٰ الصحيح هو «الأول»؛ قال تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد: ٣]، وقال النبي ﷺ: (اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء)[2]؛ فهذا هو الذي يسمىٰ الله به، دالاً علىٰ تقدمه وقبليته بأوجه

---

(١) انظر: الصفدية، لابن تيمية، (م١-٢)، (٢/ ٤٧، ١٧٥)، ومجموع الفتاوىٰ له، (١٦/ ٩٥).

(٢) رواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، حديث رقم (٥٠١٧).

الحسن والكمال[1].

وأما المحدث فمعناه ما كان معدوماً ثم وجد، وهو كل ما سوىٰ الله -تعالىٰ-[2]، لكن لا علىٰ أن المحدث وجد بعد عدم لم يكن فيه إحداث ولا فعل كما هو مفهومه عند المتكلمين فيما يُصطلح عليه بالحدوث الزماني؛ فإن حدوث الزمان عندهم ليس بأنه مخلوق من عدم مع إثبات دوام فاعليه الرب -تعالىٰ- وأنه لم يزل مريداً وقادراً، وإنما -علىٰ ما تقدم- من أن الزمان كمّ منفصل مجزأ وأنه مسبوق بعدم لا فعل فيه ولا خلق، أي أن زماناً أول وجد في لا زمان وأن هناك عدماً مطلقاً لم يكن فيه فعل ولا تأثير ثم كان الزمان والفعل والتأثير، فقابلوا اعتقاد الفلاسفة بأن المبدع علة تامة وموجب بالذات يصدر منه قديم مساوق علىٰ مبدأ أن الذات إما تفعل فهو ذاك وإلا لا ثم فعلت فلا بد من سبب حادث أو أنها علىٰ حالها لا تفعل[3]؛ بالقول بحدوث الزمن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية، (١٢/ ١٠٥)، وبيان تلبيس الجهمية له، (١/ ٣٩٠)، (٥/ ١٧٣-١٧٤، ١٧٦).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، (٥/ ١٧٠).

(٣) قال الإمام ابن تيمية: «وعمدة الفلاسفة علىٰ قدم العالم قولُهم: يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، فيمتنعُ تقديرُ ذاتٍ معطلةٍ عن الفعل لم تفعل ثم فعلتْ من غير حدوث سبب. وهذا القول لا يدل علىٰ قِدم شيءٍ بعينه من العالم - لا الأفلاك ولا غيرها -، إنما يدل علىٰ أنه لم يزل فعالاً، وإذا قُدِّر أنه فعّال - لأفعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثة شيئاً بعد شيء - كان ذلك وفاءً بموجب هذه الحجة، مع القول بأن كلَّ ما سوىٰ اللهِ محدثٌ مخلوق بعد ألم يكن....، ولا يكون المخلوق إلا مسبوقاً بالعدم...؛ فإن كل قول يقتضي أن يكون شيء من العالم قديماً لازماً لذات الله فهو باطل». منهاج السنة، (١/ ١٤٩). والعجب أن يُتهم شيخ الإسلام ﵀ بالقول بقدم العالم بعد هذا التصريح بنفي قدم عين شيء منه وتأكيد أنه مسبوق=



وأن الفاعل المختار فعل بعد ألم يكن فاعلاً، وقابلوا اعتقاد الفلاسفة بتحايث الأثر والمؤثر باعتقاد تراخيه عنه، والحق أن التسلسل الممنوع هو في المؤثرين لاقتضائه ممتنعًا من معية المؤثر للمؤثر وافتقار الفاعل لفاعل وما لا يوجد إلىٰ مثله حتىٰ يوجد إلىٰ ما لا يتناهىٰ، ومثله في المنع التسلسل في العلل بتوقف جنس وجود الفعل علىٰ وجود فعل آخر قبله وهكذا، بما حقيقته كون وجودٍ قبل الوجود، فيوجد الشيء وعدمه في آن واحد، وهذا قول باجتماع النقيضين، ومن التسلسل ما هو واجب وهو التسلسل في أفعال الرب ﷻ، فكما أن كلماته لا نهاية لها وأنه متكلم بكلام بعد كلام إلىٰ ما لا نهاية له بمشيئته وقدرته، فكذلك أفعاله فإنه لم يزل متصفًا بأنه فعال لما يريد بمشيئته وقدرته، ومن التسلسل ما هو جائز ممكن وهو التسلسل في المخلوقات والأعيان[1]، وأما الأثر فإنه يعقب المؤثر التام، لا يقارنه كما تقول الفلاسفة ولا

=بالعدم؛ وأن قدم نوع الفعل لا ينفي العدم عن الأعيان قبل خلقها، وإنما يعني دوام فاعلية الرب، وإذا كان قِدَم نوع الفعل لا يستلزم مقارنة شيء من المخلوقات لله – تعالىٰ – ولا أنه لم يتقدم عليها بالزمان ولا أن شيئًا من مفعولاته قديم معه خلافًا للفلاسفة؛ فالقول بحدوث أعيانها لا يعني أن ثمة وقتًا لم يكن فيه الفاعل غير فاعل خلافًا للمتكلمين؛ فالفعل والمفعول مسبوقان بالعدم عيناهما، ونوعاهما المتواليان قديمان؛ فالتهمة المزعومة لم تُقم علىٰ بحث الإمكان العقلي وإنما علىٰ طلب ما لا يستلزمه الإثبات من التصور العيني! ويلفت النظر أن كلام شيخ الإسلام في إبطال استدلال الفلاسفة علىٰ قدم العالم بامتناع الحدوث بلا سبب، بعدم دلالته علىٰ قدم الأعيان وإنما علىٰ دوام الفاعلية؛ جعله بعضهم قولاً للمتكلمين حكاه ابن تيمية عنهم، مع أنه خلاف معتقدهم! انظر: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، للدكتور عاطف العراقي، (ص٤١).

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية، (٥/ ٥٣٥)، درء التعارض له، (٢/ ٢٦١)، (٤/ ٤٨)،=

يتراخىٰ عنه كما تعتقد المتكلمة، قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢]؛ «فإذا كوّن شيئًا كان عقبَ تكوينِ الرب له، لا يكونُ مع تكوينه ولا متراخيًا عنه»[1]، ودوام فاعلية الرب مدلول عليها بالقرآن كما في قوله سبحانه: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج: ١٦].

ويرِد علىٰ اعتقاد المتكلمين بحدوث الزمان والفعل فيه بعد عدم ممتدّ لا زمان فيه ولا فعل، ما أقربُه تعذرُ تقدير وقتٍ وزمان للعدم المتطاول المزعوم بلا فعل ولا فاعل ولا مفعول، فكيف بتصوره؟! وعلىٰ اعتقادهم بحدوث الزمان ثم الفعل والتكوين فيه امتناعُ عقلٍ وجود الحركة التي تلازم الزمان لافتقاره إليها بكونه عرَضًا يحتاج إلىٰ محل، فلا يكون -في العقل والواقع- زمان إلا بسبب موجب له ومتقدم عليه بالذات وهي الحركة، والقول باحتياج الحركة إلىٰ الزمان -الذي تقاربه وجوديًا- ليس بأولىٰ من القول باحتياج الزمان إلىٰ الحركة والحدوث، بل هذا الثاني أقرب وأولىٰ؛ فافتقار المعلول إلىٰ العلة والمشروط إلىٰ الشرط والمسبَّب إلىٰ السبب أظهر وأوضح من عكسه[2]!

وثمة ملحظ آخر وأخير في التعليق علىٰ هذا المصطلح الكلامي، مصطلح الحدوث، وهو أنه مع كون مراد المتكلمين بالمحدث كل ما سوىٰ القديم الذي لا

=والصفدية له، (م١-٢)، (٢/ ١٣٥).

(١) درء التعارض، (٨/ ٢٧٠)، انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، (١/ ٢١٦)، ودرء التعارض له، (١/ ٣٦٩)، (٢/ ٣٢٤)، (٨/ ٢٧٠)، ومجموع الفتاوىٰ له، (٥/ ٥٥٩)، (٩/ ٢٨٢)، (١٦/ ٩٥، ٣٧٧)، (١٨/ ٢٢٨)، والصفدية له، (م١-٢)، (٢/ ٧٠، ١٢٠).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، (٢/ ٢٨٢).



أول لوجوده وهو الله سبحانه؛ فإن دلالة هذا المصطلح علىٰ مطابقة المقصود من كل وجه وعدم تطرق الاحتمال إليه دلالة ناقصة؛ لأنها تتعلق بمعنىٰ التجدد الزماني القريب الذي ينافي المعاني الصحيحة للإيجاد والتي تُفاد بمعاني التقدم الإضافي، فلفظ «الحدوث»، و«الحديث» في الأصل هو للتجدد القريب ولا تلزم منه الدلالة علىٰ القدم الإضافي الذي توصف به بعض الموجودات في وجودها نسبة إلىٰ غيرها كما قال تعالىٰ: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يس: ٣٩]، ولهذا كان حدوث العالم مصطلحاً كلامياً خاصاً ولم يوجد في كلام علماء أئمة السلف؛ فإنهم -السلف- يقولون ما جاء به القرآن الكريم وفي السنة -في عشرات المواضع- من أن العالم مخلوق[1].

***

(١) انظر: المصدر السابق، (٥/ ١٧٣).

*** المطلب الثاني: نقد مقولات المتكلمين المتأثرة بفلسفة الزمان في قدم العالم.**

أولاً: نقد مقولة/ نظرية الجوهر الفرد:

تقدم بيان ما حظي به الجوهر الفرد من منزلة عالية لدىٰ المتكلمين، لا سيما الأشاعرة إذ جعلوه أساساً لما يُعرف بالتصور الطبيعي الذي يبنون عليه اعتقادهم في مسائل الإلهيات[1]، علىٰ الرغم من أن هذه النظرية لم تكن استجابة لنظر كلامي خاص يتيح إعمالها في سياق متسق، وفي المقابل فإن استمداها من موارد متعددة سبّب إشكالات حقيقية تجتمع في اختلاف طبيعتها وغاياتها عما هي في تلك الموارد، بما أوقع المتكلمين في فساد التصور والخطأ فيما زُعم إنها وظفت له[2]، ولهذا سيقت الأدلة والأوجه الكثيرة في إبطالها وتفصيل أوجه تفنيدها مقابل تبني المتكلمين لها وما يذكرونه مما يظنونه أدلة مقابلة[3]!

وإذ مضىٰ القول أيضاً بأن أزمة علم الكلام هي أزمة مصطلح أولاً، فإن الجوهر الفرد لا يتخلّف عن ذلك؛ فهو ليس من أسماء اللسان ولا من الأسماء العرفية العامة

---

(١) انظر: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، للدكتورة منىٰ أبو زيد، (ص٧). وانظر في بيان منزلة هذا الدليل كلامياً والتعليق عليها: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، (٢/ ٢٤٣)، وشرح نونية ابن القيم، للشيخ محمد خليل هراس، (٢/ ٤١٦).

(٢) انظر: مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، لأوتو بريتزل، ملحق بكتاب مذهب الذرة، (ص١٣٩).

(٣) انظر في أدلة المثبتين والنفاة: فلسفة الجوهر الفرد في علم الإسلامي، للدكتور فرج بلحاج، (ص٧١-٨٠، ١٠٦-١١٤)، ونظرية الجوهر الفرد الكلامية، لخالد الدرفوفي، (ص٣٣-٣٦).



فضلاً عن الشرعية، ولما عُرِّب كان معناه الجوهر المعروف بالقائم بنفسه أو الشاغل للحيز، وحملت دلالته المعنوية والتوظيفية في منطق اليونان وفلسفتهم إلىٰ البيئات العربية والإسلامية[1]، وأدخل المتكلمون فيه وفي النظرية الذرية عموماً ما يوافق اعتقادهم، مخالفين طبيعتها القائمة علىٰ التفسير المادي، ولهذا أشار أحد الباحثين إلىٰ أن من أسباب عدم إشارة الشهرستاني إلىٰ ديمقريطس في عرضه للنظرية وتاريخها -مع أنه أحد واضعيها- نزعته إلىٰ الحتمية والآلية في تفسير الوجود[2].

وبشكل عام فللنظر النقدي في نظرية الجوهر الفرد الكلامية وجهان، أولهما: الموقف من مبدأ القول بوجود جزء ذري لا ينقسم تتركب منه المخلوقات، وثانيهما: الموقف من وجود آن زماني ذري لا يتجزأ تتركب منه الآنات ويكون بها الوقت. ففيما يتعلق بمبدأ القول بالجوهر فإن أول المآخذ علىٰ المتكلمين فيه أنهم جعلوه ديناً؛ «فإنهم ظنوا أن القول بإثبات الصانع وبأنه خلق السماوات والأرض وبأنه يُقيم القيامة ويبعث الناس من القبور لا يتم إلا بإثبات الجوهر الفرد، فجعلوه أصلاً للإيمان بالله واليوم الآخر»[3]! وقد حكىٰ أبو المعالي الجويني إجماع المسلمين علىٰ هذا الجوهر[4]!

---

(١) انظر: الجواب الصحيح، لابن تيمية، (٥/ ١١)، والتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، للدكتور عبدالرحمن بدوي، (ص١١١).

(٢) انظر: ديموقريطس: فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتىٰ عصورنا الحديثة، للدكتور علي النشار وزملاؤه، (ص٤٨٨).

(٣) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، (٢/ ٢٤٣). وانظر: منهاج السنة له، (٢/ ١٣٨)، ودرء التعارض له، (٨/ ٩٤).

(٤) انظر: الشامل، (ص٤٩).



مع أن بطلان كونه ديناً وبطلان الإجماعَ عليه هو المعلوم من الدين ضرورة؛ إذ لم يأتِ به، ولا عنه، خبر ولا أثر، وليس شيء من الدين مبنياً عليه، والدلائل متواردة علىٰ نفيه وعدم تصوره فضلاً عن وجوده! وإذا كان الأئمة وأهل العقول الصحيحة علىٰ بطلانه، ومن المتكلمين من ينكره، فكيف يُزعم فيه إجماع[1]؟!

إن الجوهر الفرد استدعاء كلامي فاسد لفكرة يونانية باطلة نشأت في بيئة وثنية لا تعرف إلهاً ولا كتاباً ولا نبياً[2]، والاعتماد عليه لإثبات حدوث العالم ووجود الرب ﷻ طريقة باطلة وصفت بالمكابرة العقلية[3]، كما أن القول به يعني أن الله -تعالىٰ- لم يخلق ولم يبدع شيئاً قائماً بنفسه، وأن ما يوجد في الكون جواهر فردة يحدث فيها تركيب فتجتمع وتفترق وتتحرك وتسكن، أي أنها مجرد أعراض وصفات قائمة بالجواهر وليست أعياناً بذاتها، وحقيقة هذا تعطيل الله -تعالىٰ- عن الخلق والتأثير

---

(١) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، (٢/ ١٥٦، ٢٥٩)، وبيان تلبيس الجهمية له، (٢/ ٢٥٠)، (٤/ ١٣٥). قال الشيخ: «ولكن حاكي هذا الإجماع لمّا لم يعرف أصول الدين إلا ما في كتب الكلام ولم يجد إلا مَن يقول بذلك؛ اعتقد هذا إجماع المسلمين!». مجموع الفتاوىٰ، (١٧/ ٣١٦). كما ذكر شيخ الإسلام ؒ طوائف وأعياناً من المتكلمين ذهب كثير منهم إلىٰ إنكار الجوهر الفرد ومنهم مَن توقف فيه! انظر: مجموع الفتاوىٰ، (١٧/ ٣٤٤)، وبيان تلبيس الجهمية له، (٢/ ٢٥٤)، (٤/ ٣٩١)، ودرء التعارض له، (١/ ١٥٨، ٣٠٣)، (٣/ ٣٥٥)، (٨/ ٥١، ٣٢١).

(٢) انظر: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، للدكتور مصطفىٰ حلمي، (ص١٨٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية، (١٦/ ٢٧٠)، (١٧/ ٣٢١)، ودرء التعارض له، (٩/ ٧١). وقال ابن رشد: «وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتاصة». الكشف عن مناهج الأدلة، (ص١٠٣).



وأنه لا يقوم به شيء من الصفات الاختيارية بمشيئته وقدرته، وغاية ما هنالك أنه أبدع جواهر فردة من غير فعل قائم به، ثم لم يخلق شيئًا[1]! والحق أن الله -تعالىٰ- لم يزل خالقًا وفعالاً لما يريد ومتكلمًا بما شاء متىٰ شاء، وأنه يحدث المخلوقات ويخلق الأعيان؛ كل يوم هو في شأن، وأما الجسم فهو شيء واحد إن قَبِل التفريق كان ذلك إلىٰ قدر معين ثم يستحيل آخر أمره إلىٰ شيء آخر وحقيقة أخرىٰ، والأعيان القائمة بأنفسها كالسماوات والأرض والشمس والقمر والبحار والجبال وغيرها خُلقت كذلك وهي ليست مركبة من أجزاء وجواهر وليست أعراضًا، لكن يمكن أن يفرقها الله إلىٰ أجزاء حتىٰ تتحول إلىٰ نوع آخر، والجزء الصغير يتميز منه شيء عن شيء ولا يتماثل؛ فليس ثمة موجود ولا عين وهما يتماثلان أو لا يتميز منهما شيء عن شيء، أما ما استحال منه الشيء وما استحال إليه فلا يبقىٰ، ولكن قد يشتركان في أمور نوعية

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، (٣/ ٨٣)، ومجموع الفتاوىٰ له، (١٧/ ٣٢٢). وقد وجد العنصر الطبائعي الاعتزالي في نظرية الجوهر الفرد احتفاء من بعض الباحثين لتعبيره عن المنحىٰ المادي في تفسير الوجود مقابل منهج الأشاعرة بإلغاء المبدأ بنفي السببية والقول بالاقتران الصوري بين الأسباب والمسببات، لولا ما طرأ من اتفاق الفريقين علىٰ بعض مفاهيم القدرة في الجواهر والأعرض، ويجعلونها مقدمة لنتيجة باطلة وهي أن هذا المنهج الأشعري جعل للأشاعرة قبولاً عند الناس وأن تفسيرهم يمثل موقفًا وسطًا بين التفسير العقلي الاعتزالي والتفسير النصي لمن يصفونهم بـ«غلاة النقليين» ويسمونهم «الحنابلة»! انظر: الطبيعيات في علم الكلام، للدكتورة يمنىٰ الخولي، (ص٩٢). وهكذا يُتداول الثناء بين ما يزعم من عقلانية المعتزلة وواقعية الأشاعرة مقابل التجني علىٰ عقيدة السلف أهل السنة والجماعة في عدد غير قليل من الدراسات الكلامية، بما يمكن أن تسجل في دراسته ونقده رسالة علمية!



كالمقدار، والقول بوجود انقسامات لا تتناهىٰ لموجود محصور بين الوجود والاستحالة ممتنع لامتناع ما لا يتناهىٰ فيما لا يتناهىٰ، ومن وجه آخر فإنه علىٰ فرض وجود الجوهر الفرد فهو لا يحسّ ولا يُرىٰ، ومن ثم يتعذر إدراك صفاته التي من أهمها -فيما استقر عليه رأيهم- كونه متحيزاً مع أن ذلك عصي علىٰ المعرفة الخاصة، وغاية الأمر أن يقولوا إنه متحيز في المتحيز الذي رُكّب منه وهو الجسم، وأما هو في ذاته فلا سبيل إلىٰ اختبار الدعوىٰ فيه! وعلىٰ اطراد الفرض السابق فإن الإيراد متوجه إلىٰ السؤال عن كيفية إطلاق دعوىٰ تحيز هذا الجوهر وهو في الوقت نفسه غير منقسم لديهم، ومن المعلوم أن في المتحيزات -ولا بد- تركيباً يقبل الانقسام[1]!

وأما الوجه الثاني في الموقف النقدي للجوهر الفرد، فهو النظر الخاص في اعتقاد وجود آنٍ ذري تتكون منه الآنات المتعاقبة المكونة للأوقات التي تمثل مفهوم الزمان كلامياً؛ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «من أعظم عُمَد مثبتي الجوهر الفرد قولهم: إن الحركة قائمة بالجسم، والزمان مقدار الحركة، والزمان فيه الآن الذي لا ينقسم، فلا ينقسم قدره من الحركة، فلا ينقسم الجزء الذي يحلها»[2]، وإذا كان تصور وجود الزمان بعد لا زمان، ممتنعاً في العقل لامتناع الحركة دونه إذ هو عَرَض؛ فالقول بوجودها في أجزائه يجعل الامتناع هيئة مركبة من تعذر تقديرٍ لما لا زمان فيه

---

(١) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، (١/ ٢١٢)، (٢/ ٢١٠، ٥٣٢)، والصفدية له، (م١-٢)، (١/ ١١٨)، درء التعارض له، (١/ ٣٠٨)، (٣/ ٨٤)، (٤/ ١٩٨)، (٥/ ١٤٤-١٤٥)، (٧/ ٢٢٦)، (٨/ ٣٢١)، ومجموع الفتاوىٰ له، (٥/ ٤٢٤)، وبيان تلبيس الجهمية له، (٣/ ٩٢)، (٤/ ٧٢، ٩٥، ٢٢١).

(٢) درء التعارض، (٤/ ١٩٢). وانظر: الصفدية له، (م١-٢)، (٢/ ١٣٨).

ولا حركة وتقدير وجود حركة بلا زمان، مع تعذر تصور وجود ما يتقوم به العَرَض من الحركة والفعل في آنات دائمة الفناء ومستمرة الخلق والتعاقب إذ العرض لا يبقىٰ -عندهم- زمانين[1]؛ حيث يستلزم دوْر التعذر في كل افتراض لوجود آنٍ ما؛ فإن الآن ينعدم في الوقت الثاني من وجوده كما يقولون، فيُسألون في كل مرة عن تصور حدوثه علىٰ افتراض سبق أوله لأول حركة يتقومّ بها، ثم عن تصور دوام الحدوث والفناء فيما يوجد في الآنات المتعاقبة لعدم جواز بقائها زمانين أيضاً، فيعرض للموجودات وجود ففناء فوجود وهكذا نظراً لفناء العرض الزماني الذي هو الآن في ثاني لحظة من وجوده، كما يفنىٰ بفنائه كل ما قام به من الجواهر والأجسام وفق نظرية الخلق المستمر التي لم يرد بها شرع ولا تستقيم في ميزان حس ولا يقبلها عقل صحيح[2]، وفيما تصور الفلاسفة «الآن» فاصلاً موهوماً في الزمان كالوحدة في العدد، فهو فيه -بالقوة لا بالفعل- لزمان متصل يشترك في وجوده الماضي والمستقبل[3]، وأخطأوا في قيام مفهوم التوهم علىٰ ما يمكن تقريبه بأن الزمان كتلة واحدة متصلة تمثل شكلاً صورياً للوجود وترتبط به ارتباطاً آلياً قديماً يتمثل في حركة معينة

---

(١) انظر الرد علىٰ دعوىٰ أن العرض لا يبقىٰ زمانين في: مجموع الفتاوىٰ، لابن تيمية، (٩/ ٣٠٠)، (١٢/ ٣١٨)، (١٦/ ٢٧٥)، والنبوات له، (١/ ٢٦٧)، ومجموع الرسائل والمسائل له، (٣/ ١٠٣)، ودرء التعارض له، (١/ ٣٠٢)، والتسعينية له، (٣/ ٩٤٩).

(٢) انظر: نظرية الخلق المستمر عند المتكلمين: حقيقتها، وتاريخها، ولوازمها العقدية، للدكتور سعيد معلوي، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (ع٣٤)، (ص٧٨، ٨٨ وما بعدها)، ١٤٣٦هـ.

(٣) انظر: النجاة، لابن سينا، (ص١٥٣-١٥٥).

هـي حركـة الفلـك الدائريـة القديمـة، بمـا يكـون معـه الآن -لـو أمكـن- كالزمـان -بزعمهم- قـديمـًا بـالتلازم الوجـودي بـين العلـة والمعلـول، فـلا يكـون ثمـة خلـق ولا يتجدد فعل ولا يكون مخلـوق حـادث؛ فقـد أخطـأ المتكلمـون في تصـور الآن بالفعـل بـأن لـه أولاً وآخـراً، وأن لآناتـه جـوهراً آنيـًا ذريـًا لا يتجـزأ، وأن تـوالي الآنـات فيـه لا بمعنىٰ تعاقب الزمن بتعاقب الشـمس والقمـر والليـل والنهـار مـن حيـث إن حقيقـة تقـدير الزمـان الحسـي التقـدير بالليـل والنهـار ومـا يجـري مجـراه مـن الدلالـة علـىٰ الوقت؛ وإنما علىٰ أن هناك آنـًا واحـداً فواحـداً.. بـأول وآخـر، فيوجـد الآن ويفنـي في اللحظـة التـي تلـي وجـوده، وأن مـا فيـه يتعاقـب بـالوجود والفنـاء والوجـود كتعاقـب ووجود وفناء الآنات كونها تبعـًا له فلا تبقىٰ زمانين، وأن اعتبار وجود آن أول ووجـود آخر لمجموع الآنات دليل -بزعمهم- علىٰ حـدوث العـالم، مع أن ذلـك قـائم علـىٰ تقديرات عقلية[1].

إن اعتقاد المتكلمين بأن الجوهر الفرد أصل لوجود وخلق وفعل بعد عدم لا خلق فيه ولا فعل، يقتضي أن الله لم يكن خالقـًا ولا فاعلاً ثم صار خالقـًا وفاعلاً، وهذا اعتقاد باطل؛ فإن الله -تعالىٰ- «لم يزل متصفـًا بالكمال، قابلاً للكمال، مستوجبـًا للكمال»[2]، وقد قال سبحانه: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ ﴾ [هود: ٧]، ويقول النبي ﷺ: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه علىٰ الماء)[3]؛ فتقدير

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، (١/ ٣٦٧).

(٢) المصدر السابق، (٤/ ٦٩).

(٣) رواه مسلم في كتاب القدر، حديث رقم (٢٦٥٣).



وكتابة أمر الخلائق في العالم المخلوق قبل خلقه بزمن هو خمسين ألف سنة، وهو لم يزل خالقـًا وفعالاً لما يريد[1]، وأقسام التصور تفيد أن يكون الفاعل المختار والمؤثر التام كذلك في الأزل أو لا يكون؛ فإن كان فاعلاً ومؤثراً في الأزل فهو علىٰ ما اتصف به لم يزل، وإن لم يكن فهو علىٰ حاله، وإن لم يكن فاعلاً ولا خالقـًا ثم صار فاعلاً وخالقـًا فلا بد من سبب حادث، وكما اعتُرض علىٰ الجهمية -ومن وافقهم من المتكلمين القائلين بالإمكان بعد عدمه- بأن الإمكان لا أول له؛ لأن الفعل والتأثير والخلق إن كانت ممكنة فيمكن أن تكون أزلية وإلا فيمتنع عنها الإمكان اطراداً، وباقتضائه انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي دون تجدد سبب موجب وهو ممتنع عقلاً؛ فيعترض علىٰ المتكلمين القائلين بمبدأ الإمكان بالقوة وحدوث الفعل بعد وقت كان معدومـًا فيه بأنه لا بد لصدور الحوادث والمفعولات عن المؤثر التام من سبب لترجيح الفعل والتأثير في وقت دون وقت آخر، فإن قيل كان لسبب فإنه يطرد علىٰ الفعل والخلق والتأثير التام الأول بما يستلزم التسلسل الذي يمنعونه، وإن لم يكن لسبب فالأمر من ترجيح وجود الممكن علىٰ عدم وجوده دون مرجح تام، وهو ما يقولون به علىٰ اختلاف بينهم في هذا المرجح بين العلم والإرادة والقدرة والإمكان وانتفاء المانع والمصلحة، وكل هذا متعقب ولا يستقل بعينه مرجحـًا، بل لا بد من سبب تام يرجح أحد الطرفين الممكنين، والممكن مفتقر إلىٰ

(١) كما تدل هذه النصوص علىٰ فساد قول المتكلمين بالإحداث بعد لا إحداث ولا فعل؛ تدل علىٰ فساد قول الفلاسفة بقدم هذا العالم؛ فإذ الفاعل يتقدم علىٰ أفعاله فكل ما سواه مخلوق، وقدم نوع الخلق لا يقتضي قدم شيء من أعيان المخلوقات، بل هي محدثة مخلوقة مسبوقة بعدم نفسها. انظر: مسألة حدوث العالم، لابن تيمية، (ص١٥١)، ومجموع الفتاوىٰ، (١٨/ ٢٢٨).

المرجح، وما اشترط في الفعل من المرجح التام يوجب أن يقترن به الرجحان ضرورة، وإذا حصل كان واجب الوجود لا ممكنه وخرج من الإمكان[1]! وبناء علىٰ هذا الفساد -المترتب علىٰ نظرية الجوهر الفرد- في تعطيل الرب عما يستحقه من الصفات ودوام القادرية والفاعلية والخالقية والإرادة والتأثير استطال الفلاسفة -مع فساد اعتقادهم- علىٰ المتكلمين ونعتوهم بالمعطلة[2]!

ومن وجه آخر وأخير في هذه المسألة، فإن تبني عامة المتكلمين لمقولة الجوهر الفرد ووجود جزء لا ينقسم، والقول بأن المادة الزمانية والعالمية محدثة من ذلك الجزء بإيجاد الله، ليس حاسماً في نفيهم قدم العالم؛ فالإيرادات التي تساق علىٰ النتائج لا تُعينهم في ذلك، وربما ألزمتهم المآلات ببعض المفاهيم التي يعترضون عليها وأهمها القدم نفسه، ولهذا فإن ثمة إشارات إلىٰ ارتباط نظرية الجوهر الفرد

---

(١) انظر: الصفدية، لابن تيمية، (م١-٢)، (١/ ٥٠، ١٧٣)، ودرء التعارض له، (٢/ ٢٢٥)، ومجموع الفتاوىٰ له، (٦/ ٣٠٥).

(٢) انظر: النجاة، لابن سينا، (ص١٣٨). علىٰ أن تعطيل الفلاسفة في المسألة أعظم، ولقد أنصف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله المتكلمين منهم؛ فأوضح أن اعتقاد الفلاسفة بالعلة الأزلية التامة أشد وأعظم فساداً من قول المتكلمين بحدوث الحوادث من الفاعل بلا سبب؛ لأن هؤلاء أثبتوا فاعلاً ولم يثبتوا سبباً، وأما الفلاسفة فنفوا الفاعل للحوادث ونسبوا فاعليته وأثره إلىٰ حركة الفلك. انظر: مسألة حدوث العالم له، (ص٩٠)، ومنهاج السنة له، (١/ ١٥١)، ودرء التعارض له، (٨/ ١٠٧). وهذا من عدله رحمه الله مع المخالفين؛ فأين منه - أو شيءٌ منه - مواقفُ بعض المنتمين إلىٰ الفرق الكلامية من الشيخ؛ إذ يرمونه بما هو منه بريء وعن أباطيله بمعزل؛ لأهواء تصرفهم عن العدل والموضوعية وتحملهم علىٰ التجني واجتزاء أقواله وتفسيرها تفسيراً غَرَضَياً.. بل وأحياناً: نسبة ما قد يذكر من أقوال الفرق والطوائف إليه!



بمقولة شيئية المعدوم، منها ما أشار إليه أحد الباحثين بأن من المتكلمين مَن قال بالجوهر الفرد لإثبات حدوث العالم وخلق الله له لكن ليس بمعنىٰ الإيجاد من العدم، وإنما بمعنىٰ الصيرورة من حال إلىٰ حال، لكون الأشياء علىٰ حالها قبل كونها[1]، وهذا معناه أن الجوهر الفرد هو المتعين المحسوس من مراحل نقلة الأشياء ومرورها من حال يسمونها العدم إلىٰ الوجود الذي يكون في هذا العالم، فهو تعيين للموجودات في الوجود وانتقالها وصيرورتها!

ولتهافت هذا الجوهر -أساساً ومفهوماً ودلائل ومآلات- قال بعض الدارسين: «نعتقد أن هذا الأصل متواهٍ ضعيفٌ؛ وذلك لأن الباحث الموضوعي إذا وضع أمامه الحجج التي قيلت في الدفاع عن وجود الجوهر الفرد أو في إثبات وجوده والحجج التي قيلت في إنكار وجوده إما أن انتهىٰ إلىٰ الحدوث أو انتهىٰ إلىٰ القدم...»[2]!

ثانياً: نقد مقولة شيئية المعدوم:

لم يكن الإشكال في مقولة شيئية المعدوم محصوراً -بحال- فيما يحاول بعض الباحثين حصره فيه وهو المعنىٰ المطلق لها رغم عدم معقوليته بامتناع الثبوت الذاتي للمعدوم ومقتضياته الفاسدة؛ وإنما في المباعدة عن المفاهيم التي تمثل مرحلة نضج المقولة وصورتها النهائية عند المعتزلة، وأبعد منه أن تقابل تلك المفاهيم بالنفي استناداً إلىٰ محض آراء خاصة، والتركيز علىٰ مفاهيمها الأولية التي يقوىٰ فيها

---

(١) انظر: أبو القاسم البلخي الكعبي المعتزلي، لعماد الحويل، رسالة دكتوراه غير منشورة، (ص٥٧).

(٢) انظر: دراسات في علم الكلام والفلسفة، للدكتور يحيىٰ هويدي، (ص١٨٠-١٨١).

الاحتمال ويعلق عليها الخلاف؛ ما تسبب في خفاء حقيقتها لدىٰ البعض بخفاء عللها المؤثرة لعدم تحرير مناطاتها المبني علىٰ عدم تنقيحها ابتداء!

وعدا عن أن هذا موقف منحاز إلىٰ فكرة مسبقة ويعتمد علىٰ خارج المسألة لصعوبة توجيهها من داخلها، بما ترتب عليه ضعف موقفهم فيها؛ فإنه يغفل ما يجب أن يتوافر عليه البحث العلمي من طرح الفرضيات المحتملة والتي منها -في هذا الموضوع- إمكان وقوع أصحاب هذا القول في التناقض، أو بحثه وفق اللوازم.

لقد تقدم -في موضع عرض المقولة من وجهة النظر الكلامية- أن كثيراً من الدارسين يوجهون شيئية المعدوم علىٰ العلمية ومطلق الثبوت الذهني وينفون ما سوىٰ ذلك[1]، لكن هذا لا يعفي المعتزلة، ولا أولئك الدارسين، من الإيرادات المترتبة علىٰ توجيههم ونفيهم؛ حيث مضىٰ -في الموضع المشار إليه أيضـًا- أن هذا ليس قول المعتزلة في المسألة وإنما أحد أقوالهم فيها، وأن هناك قولين آخرين هما بخلافه أولهما: أن المعدوم شيء معلوم ومذكور ويستحق صفات نفسه أو جنسه في حال وجوده فيكون جوهراً وعرَضـًا، وثانيهما أن المعدوم شيء ومذكور وجوهر وعرَض وجسم أيضـًا[2]، وهما يتضمنان مفاهيم زائدة علىٰ العلمية؛ فالأول يحمل إرهاصـًا علىٰ المعنىٰ الوجودي بإثبات جوهرية وعرَضية الشيء؛ فما يستحق صفات نفسه وجنسه معدومـًا جوهراً وعرضـًا لا يتصور إلا ذاتـًا، وهو ما لا يكفي فيه القياس علىٰ الموجود كما في صورة القول، وأقل أحواله أنه دعوىٰ وجود خارجي للذهني،

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: في علم الكلام: المعتزلة، للدكتور أحمد صبحي، (ص٢٨١)، وشيئية المعدوم بين المتكلمين والفلاسفة، للدكتور محمد محمود عبدالحميد أبو قحف، (ص٦٨).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، (ص١٧٩).



والقول الثاني صريح في إثبات عينية المعدوم بما لا تَأول فيه بإثبات الجسمية له؛ حيث تذكر المصادر أن الخياط المعتزلي لم يكتفِ بإثبات الجواهر والأعراض والأجناس والأصناف والألوان جواهرَ وأعراضًا وأجناسًا وأصنافًا وألوانًا في العدم، وإنما أثبت المعدوم جسمًا، «وهذا القول منه يوجب كون الأجسام قديمة»(١)، وقد أشار إليه بعض أئمة المعتزلة إلىٰ هذا المقتضىٰ في قول الخياط(٢).

وإذ لا شك أن القول بجسمية المعدوم ليس أمراً مجمعًا عليه من المعتزلة، إلا أنه يعكس مآلات المقولة إن لم يكن حقيقتها عندهم، كما يؤكد -في المقابل- عدم صحة ما يقال من أنها سيقت لدفع مزاعم الشيعة الاثني عشرية بحدوث العلم الإلهي المرتبط بعقيدة البداء؛ فشبهة هشام بن الحكم في زعم حدوث العلم قائمة علىٰ أن وصف المعلوم بالقدم يستلزم أن يكون قديمًا مع الله -تعالىٰ-، فكيف يقول الخياط بأن المعدوم -علىٰ أنه المعلوم- جسم مع كون ذلك أقوىٰ في الشبهة؟! فإن القول

---

(١) التبصير في الدين، للإسفراييني، (ص٨٤). ومع ذلك فثمة من لا يذكر هذا القول الاعتزالي وهو الجسمية في المعدوم، مع الإيحاء بأن تفسير قدم المادة والأجسام هو لمجرد إثبات الشيئية له! يقول أحد الباحثين: «وذكر الإسفراييني أن فكرة المعدوم شيء هي تصريح بقدم العالم، ولا يقصد المعتزلة هذا إطلاقًا...، وإن قالوا في المعدوم إنه شيء وجوهر وعرض وسواد وبياض؛ فإنهم لا يقولون إنه جسم»! الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، لوجيه أحمد عبدالله، (ص٣٥)، رغم أن الإسفراييني – في المصدر المحال إليه – لا يوجب قدم الأجسام علىٰ مطلق وصف المعتزلة المعدوم بالشيئية ولا الجوهرية والعرضية واللونية – وإن اقتضي بعضها ذلك – وإنما علىٰ ما نقله عن أبي الحسين الخياط من أن المعدوم جسم صراحة! وانظر في الإجراء نفسه: في علم الكلام: المعتزلة، للدكتور أحمد صبحي، (ص٢٧٤).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، (ص١٨٠)، والملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٨٩).



بعلم المعلومات قبل وجودها لكونها أشياء، لا يقتضي القدم إلا عند أولئك، ومثله في عدم الإشكال عند المعتزلة إثبات العلم بالجواهر والأعراض قبل وجودها لأنها تسمىٰ جواهر وأعراضاً في الوجود وفي حال العدم، وهو ما لا ينطبق علىٰ إثبات العلم بالأجسام قبل وجودها؛ لأن الجسم -في مفهومهم- لا يكون إلا مؤتلفاً من الجواهر والأعراض، والائتلاف لا يقع إلا بعد الحدوث ولو بمعنىٰ منح الشيء صفة الوجود بالإخراج والنقل من حال إلىٰ آخر وليس بالإيجاد والخلق كما سيأتي؛ فإذا أُثبت العلم بالأجسام قبل حدوثها كان معنىٰ ذلك أنها -بما تركبت منه- أجسام قديمة[1]!

وبكل حال فإن الأقوال الثلاثة للمعتزلة في المسالة، تدل علىٰ شمول مفهوم المعدوم للعلمية والتصورية وما هو أبعد ليبلغ الوجود، أو علىٰ تطور مفهوم المعدوم من الثبوت العلمي مروراً بالثبوت العقلي -باستحقاق الصفات عدماً- وانتهاء بالثبوت الحسي، فيكون القولان الأولان -عندهم- ممثلين للهوية الصورية للفكرة والقول الثالث غايتهما، خاصة الثاني، وهو الراجح؛ إذ من القرائن عليه أن القول الثاني -الممهد للثالث- قول لمعتزلة بغداد، والخياط أحد أئمتهم ورأس فرقة الخياطية فيها، فيكون متوافقاً مع ملحظ تطور المقولة في هذه المدرسة، وقد وافقته فرقته الخياطية وغيرها من المعتزلة ومن سواهم حتىٰ سموا بـ«المعدومية» لإثباتهم أكثر الصفات الوجودية للمعدوم[2]، كما أن هذا القول -مع فساده وبطلانه- هو أقرب الأقوال للتصور بالنسبة إلىٰ غيره من

---

(١) انظر: الكلام في التوحيد، للحبيب عياد، (ص٤١١).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، (ص١٨٠)، وأبو الحسين الخياط مؤسس الفرقة الخياطية: دراسة تاريخية، للدكتور رحيم حلو البهادلي وزميله، مجلة المدونة، (مج٤)، (ع١٢، ١٣)، (ص٦٤٦)، ٢٠١٧م.

الأقوال الفاسدة الأخرىٰ، ولهذا كان من أشد مضائق المعتزلة الإلزام بأن إثبات الشيئية للمعدوم لا يُتصور إلا فيما كان جسماً ومادة، وقد حُكي أن الصاحب بن عباد لما ذكر أن الفلاسفة أعقل من أن يريدوا بقولهم بقدم الهيولىٰ الوجودَ وإنما أرادوا ثبوت الذوات في العدم كما تعتقد المعتزلة، عارضه الإسفراييني وقلب عليه الوجه بأن المعتزلة أعقل من يريدوا بشيئية المعدوم إلا ما أراده الفلاسفة بقدم المواد والأجسام[1]، بما معناه أن قول جمهور المعتزلة بإثبات وجود خارجي للمعدوم الذهني من الكليات أبعد من قول الفلاسفة بقدم المادة، وإن كان تعطيل الفلاسفة أعظم لنفيهم الفاعل ولملحظ التركيب في اعتقاد القدم بقدم المادة ووجودها العيني بما تركبت منه مع اعتقاد قدم هذا العالم.

إن تفسير المعدوم بالجسم يقتضي تعطيل الخالق بأنه لم يُوجِد من عدم وإنما أظهر موجوداً فنقله من حال إلىٰ حال وأن الأجسام قديمة، وهو عين ما أورده بعض أئمة المعتزلة علىٰ أصحابهم القائلين بذاتيه وجوهرية المعدوم، فكيف بأنه جسم؟! يقول أحد متأخريهم: «وزعم هؤلاء أن المعدومات قبل حصولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذواتٍ بل في جعل تلك الذوات علىٰ صفة الوجود»[2]! وقد جهَد بعض المعتزلة في دفع الاعتراض علىٰ تسمية المعدوم جوهراً وعرضاً بكونه يقتضي التعطيل، بأنه يلزم المعترض -علىٰ ذلك- ألا يسمي المعدوم شيئاً أصلاً، وألا يسميه معلوماً لاقتضائه ألا يخلق الله ما علم[3]، وفي التعقب

---

(١) انظر: بغية المرتاد، لابن تيمية، (ص٤١٦).

(٢) الكامل في الاستقصاء، للعجالي، (ص١٧١).

(٣) انظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، للنيسابوري، (ص٤٥-٤٦).

فإن الإلزام الأول -وهو منع تسمية المعدوم شيئًا أصلاً- مما يلتزم ويصحح، بل هو المطلوب؛ إذ العدم ليس بشيء، والمعدوم ليس بشيء ثابت في نفسه في الخارج وإنما ثبوته هو عين حصوله كما سوف يأتي، وعلىٰ الإلزام الثاني -وهو منع تسمية المعدوم معلومًا- فإنه مما لا يلزم؛ فإن وصف المعدوم بالشيء مقيداً بالعلم الإلهي لا وجه يمنع منه، كما اعترض آخرون بتفسير الخلق والإحداث بأنه من قبيل تحصيل صفة الوجود للمعدوم[1]، وهذا تحكم منهم؛ لأنهم أقاموا تفسيرهم علىٰ ما يُنازعون فيه من كون المعدوم جوهراً وعرَضًا، وليس علىٰ خلق الشيء وإيجاده من العدم، وتسميته عدمًا لا تغير من حقيقته شيئًا، ولأنهم جعلوا تحصيل الوجود للمعدوم هو نقله من حال إلىٰ حال، والنقل لما سُمي في المقولة لا يكون إلا لذاتيٍّ ما وإن سموا الحال الأولىٰ فيه عدمًا، كما أن القول بنقل الشيئي من عدم إلىٰ وجود ممتنع التصور فيما لا أول له ولم يسبق بزمان، بما يقتضي التعطيل أيضًا، كما يزيد الإشكال ما يتعلق بالشيئي في حال عدمه؛ فإن المعدوم إذا قبِل النقل كان له -بحسبهم- وجودان: وجود عدمي ووجود عالمي، ووجوده العالمي هو الإحداث بالنقل وإكسابه صفة الوجود الحسي، لكن ماذا عن وجوديته في العدم باعتقاد جوهرية وعرَضية المعدوم، وبالأولىٰ جسميته؛ إذ لا فرق بين المعدوم والموجود إلا في الصفة المفترضة[2]؟! كما تلزمهم الإجابة عمن جعل الجوهر جوهراً والعرض عرَضًا والجسم جسمًا للشيء في العدم وذلك قبل دعوىٰ تحصيل الوجود بالنقل كما يعبرون! فضلاً عن أن مفهوم الإحداث في المقولة قائم علىٰ ما يضعف الفاعلية؛ لأن تحصيل الوجود للمعدوم

---

(١) انظر: التذكرة في الجواهر والأعراض، لابن متويه، (ص٧٦).

(٢) انظر: المعتزلة، لزهدي جار الله، (ص٦٦).

-عندهم- هو بالنقل لا الإيجاد[1]!

وإذا عدنا إلىٰ مناقشة المفهوم الأولي في المقولة، والذي يُدعىٰ أنه مقصود المعتزلة بها، وهو العلمية والماهية دون الوجود، فنستنتج أن قول المعتزلة يؤول إلىٰ التفريق بين الثبوت والوجود والماهية والوجود لكن مع دعوىٰ أن لكل منها وجوداً عينيًا في الخارج، أي أن حقيقة شيئية المعدوم هي دعوىٰ وجود خارجي ذاتي ثابت لما في الأذهان من الماهيات، وهو غير متصور؛ فما في الأذهان وجوده ذهني فقط، وما يرد في الأذهان أكثر مما هو في الواقع[2]، والنزاع في الثبوت والوجود أو الماهية والوجود أو الكون والتحقق راجع إلىٰ نفي هذه الدعوىٰ وإن كان إثبات الوجود لماهيات كليات لا عينية، فالمعدوم الممكن بمعنىٰ الموجود وإن عُبر عنه بالتصور الذهني، وهو ملمح يشير إلىٰ تأثير الفلسفة اليونانية في ذلك[3]، كما أن من قرائن هذا المعنىٰ تأثر بعض الآراء التي تقوم علىٰ عدم التفريق بين الأمرين بهذه المقولة، بما

---

(١) انظر: نهاية الإقدام، للشهرستاني، (ص١٥٥)، وفلسفة المتكلمين، لولفسون، (٢/ ٤٩٦)، وفلسفة المعتزلة، للدكتور ألبير نصري نادر، (ص١٣٩).

(٢) انظر: الرد علىٰ المنطقيين، لابن تيمية، (ص١٠٦)، ودرء التعارض له، (٩/ ١٤).

(٣) انظر: تأسيس مفهوم الجوهر في الفلسفة اليونانية، للدكتور مبروك طحطاح، مجلة الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، بغداد، العدد الثامن عشر، (ص١٩)، ٢٠١٨م. وثمة بُعد آخر في التأثر الاعتزالي بالفلسفة اليونانية راجع إلىٰ أن وجود واجب الوجود عين ماهيته، خلاف الممكنات التي وجودها قدر زائد علىٰ ماهياتها انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي، (ص٥٩)، وشرح المقاصد، للتفتازاني، (١/ ١٦٥)، ودراسات في علم الكلام والفلسفة، للدكتور جمال المرزوقي، (ص٣٥).



يعكس وجهًا من أوجهها المقصودة أو المحتملة، أو وجهًا من أوجه تطورها كنظرية الأعيان الثابتة عند ابن عربي مثلاً[1].

وفيما تحكيه كتب المقالات والكلام عن بعض المعتزلة من إمكان وجود الأجسام دون أعراض[2]، مقدمة لما تؤول إليه مقولة شيئية المعدوم من

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، (٦/ ٦١٣). لكن شيخ الإسلام ﵀ يشير - وهذا من عدله مع المخالفين - إلىٰ أن المعتزلة - مع ضلالهم في إثبات المعدوم شيئًا - خير من ابن عربي من ثلاث جهات؛ الأولىٰ: أنهم يقولون إن الله - تعالىٰ - خلق للأشياء الثابتة في العدم وجوداً غير وجوده، وأما ابن عربي فيزعم أن عين وجود الرب فاض علىٰ الأعيان الثابتة فلا وجود يباين وجود الخالق، الثانية: أن المعدوم المثبت في الخارج - في مقولة الشيئية - ماهيات كلية ذاتية مطلقة لا ذواتًا بأعيانها تقبل الوجود المعين كقول ابن عربي، وهو معنىٰ أثبته شيخ الإسلام في الفَرق بين هذه المقولة ومبدأ القدم الفلسفي مع إثبات القدر المشترك بينهما كما ستأتي الإشارة قريباً، الثالثة: أنه لا يترتب علىٰ مقولة شيئية المعدوم الممكن لزومٌ وجودي له نظراً لإطلاقها بخلاف مقولة ابن عربي فإنه يلزم منها وجود كل ممكن. انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، (ص١١٣)، ومجموع الفتاوىٰ، (٢/ ١٤٣)، ودرء التعارض له، (٤/ ٢٨٠). وقد نفىٰ بعض الباحثين وجود أي علاقة بين مقولة الشيئية والأعيان الثابتة لا لدليل وإنما بالتعويل علىٰ أصول المعتزلة التي تمنع -بحسبهم - إثبات وجود خارجي ذاتي قديم للذهني! انظر: شيئية المعدوم والأعيان الثابتة بين المعتزلة وابن عربي، للدكتورة أرزاق أبو طه، مجلة كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، (ع١١٧)، (ص٥٧٤). وهذا التعليل الذي يكثر دورانه لدىٰ عدد من الباحثين، هو من خارج المسألة كما سبقت الإشارة!

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، (م١-٢)، (٢/ ٨)، وشرح المواقف، للجرجاني،=



قدم المادة والأشياء؛ لأن معناه جواز قدم المادة قبل الوجود في العالم الحسي، وإمكان سبق الأجسام على الوجود أيضاً[1]، كما يمكن اعتبار فكرتي الطبائع الذاتية في الأجسام والأفعال المتولدة التي لا فاعل لها عند بعض المعتزلة[2] قرائن على مفهوم القدم في المقولة، بما تتوافق به مع مفهوم الإيجاد في الجوهر الفرد، وفي المحصلة فهذا الأمر ينتهي إلى نتيجتين بالغتي الأهمية، الأولى: أن مقولة شيئية المعدوم مستمدة من فكرة فلسفية يونانية بوجود قديم للمادة، والنتيجة الثانية: أنها تفسر مفهوم النظرية الذرية عند المعتزلة؛ فإن اعتقادهم بجوهرية وجسمية المعدوم وأن حقيقة وجوده هي نقله من حال إلى حال يتعلق بما يمثّل مرحلة وسيطة بين المادة القديمة وبين ذلك من الوجود، فالوجود القديم للكلي والنقل لما يكون به التركيب والتغير من الجواهر[3]، وهو ما يدفع ما يقرره بعض الباحثين من أن فهم المقولة على أنها تؤدي إلى القول بقدم العالم مبني على خطأ نظراً لما يُدّعى من إجماعهم على أن الخلق إيجاد من عدم في الزمان بمفهوم الحدوث الكلامي، بحيث يكون نفس معناها، فيكون نقل المعدوم تأكيداً لفاعلية وقدرة وإرادة

=(م٤)، (ج٧-٨)، (٧/ ٢٤١).

(١) انظر: شيئية المعدوم بين المتكلمين والفلاسفة، للدكتور محمد محمود أبو قحف، (ص١١١).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، (ص١٧٣، ١٧٥)، والملل والنحل، للشهرستاني، (١/ ٨٤، ٨٨).

(٣) انظر: فلسفة المتكلمين، لولفسون، (٢/ ٥٠١)، وفلسفة المعتزلة، للدكتور ألبير نصري نادر، (ص١٣٤).

الخالق[1]؛ ووجه دفع هذا التقرير كون الإحداث الزماني لا يتعلق بالشيء المعدوم الذي تم نقله وتمريره من العدم إلىٰ الوجود، وهي المادة القديمة وفق ذلك، وإنما بما يقع به الجمع والتفريق، ولهذا الملحظ الدقيق نفىٰ أحد الدارسين المتخصصين أن تكون مقولة شيئية المعدوم بحثاً في العدم وإنما هي بحث في الأشياء في العدم، وشتان بين الأمرين كما يقول[2]، وهي حقيقة طالما واجهها المدافعون عن المعتزلة بكثير من الحرج، ولهذا فربما اعتذروا لهم بما يكثر الاعتماد والتعويل عليه مما يرون أنها معارضة لمقتضيات المقولة من خارجها وهي أصول المعتزلة وفق تفسيرهم لها، لكنهم -مع ذلك- لا يجدون مناصاً من التسليم بلوازمها ومآلاتها، يقول أحدهم -في موضع-: «صحيح أن مقالة الخياط تقود إلىٰ الاعتقاد بقدم الأشياء أو الأجسام، لكن من غير المألوف أن يكون قد قصد بالفعل إلىٰ قدم الأشياء؛ لأن ذلك يتعارض مع فلسفة التوحيد المعتزلي»[3]! وحين ناقش -في موضع آخر- مفهوم الامتداد الوجودي المترتب علىٰ فكرة جوهرية وعرَضية وجسمية المعدوم، صرح بأن المقولة دالة علىٰ قدم العالم والمادة من جهة، وعلىٰ تناقض المعتزلة بين ما يقولون به من اختصاص الله بصفة القدم وما تتضمنه -هذه المقولة- من وجود الأشياء في العدم من جهة أخرىٰ[4]!

---

(١) انظر: التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، للدكتور عبدالحكيم أجهر، (ص٦٨). ومع ذلك لم يلبث المؤلف حتىٰ دفع المسألة بأصول المعتزلة! انظر المصدر نفسه، (ص٧١).

(٢) انظر: الزمان الوجودي، للدكتور عبدالرحمن بدوي، (ص٢٢٣).

(٣) معتزلة بصرة وبغداد، للدكتور رشيد الخيون، (ص٢٨٥).

(٤) انظر: مذهب المعتزلة من الكلام إلىٰ الفلسفة، للدكتور رشيد البندر، (ص٩٨-٩٩). وثمة مَن ذهب إلىٰ التقليل من أهمية إثبات الخياط الجسمية للمعدوم والتشكيك في نسبة القول=

وفيما أشار الشهرستاني إلىٰ دلالة قدم المادة في مقولة الشيئية نظراً لتأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية التي أخذوها ومزجوها بكلام غير نضيج، ومن ذلك أنهم أخذوا قولهم بقدم الهيولىٰ فكسوه المعدوم دون أن يدركوا الفرق بين الوجود الذهني والوجود العيني[1]، وفيما صرّح البغدادي بأن هذه المقولة معبرة عما أضمره المعتزلة ولم يتجاسروا علىٰ إظهاره من اعتقاد قدم العالم[2]؛ كان شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀ دقيقاً في بيان علاقة القول بشيئية المعدوم باعتقاد قدم العالم بإثبات القدر المشترك مع الإشارة إلىٰ الفارق المعتبر؛ فالقدر المشترك هو في إثبات وجود ذاتي للشيء المعدوم في الخارج قبل وجوده بما يشبه القول بوجودٍ قديم للمادة وللعالم، وأما الفارق ففي أن المادة القديمة علىٰ مبدأ القدم الفلسفي

=إليه، مع حمل معناه - علىٰ افتراض الصحة - علىٰ وجه بعيد! يقول أحد الباحثين -بعد أن ذكر حكاية قول الخياط عند الإسفراييني -: «وقد يحسن ألا نولي مثل هذا فوق ما يستحقه من العناية والمبالاة، وهو - إن كان صحيحاً - محمول علىٰ إثبات تشخيص المعدوم بما في ذلك النِّسَب التي بينه وبين سواه ساعة الإيجاد»! في الآراء الطبيعية لمتكلمي الإسلام، للدكتور عبدالرزاق محمد، (ص٨١).

(١) انظر: نهاية الإقدام، (ص١٥٩). وقد اعترض الأشاعرة علىٰ مقولة شيئية المعدوم وردوا علىٰ المعتزلة ردوداً متوافرة، لكن كثيراً منها مبني علىٰ مفاهيمهم الخاصة في القدم والحدوث والجوهر الفرد والقدرة والسببية والنفي المطلق للوجود الذهني وغيرها. انظر: قراءة في علم الكلام، لنوران الجزيري، (ص٢٤)، وانظر في ردودهم - علىٰ سبيل المثال -: أبكار الأفكار، للآمدي، (٣/ ٣٨٨)، وشرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني، (ص١١٣)، والملخص الكلامي، لابن عرفة، (ص١٥٤).

(٢) انظر: أصول الإيمان، (ص٦١).

تعني وجود كل ما في الوجود من الأعيان العينية وجوداً قديماً، وأما القائلون بشيئية المعدوم فعندهم أن الصور المحدثة ليست قديمة وإنما كائنة بعد ألم تكن[1]، ومع أن موقف الفلاسفة في القدم يقتضي اعتقاداً مكرراً بقدم الهيولىٰ وتعينها مع الصور وجودياً والقول بقدم هذا العالم نفسه؛ فالقدر المشترك أصل ومؤثر فيه وهو المنزع في مؤدىٰ فهم قدم العالم والمادة في مقولة الشيئية، «وبذلك يلتقي المعتزلة مع الفلاسفة في القول بقدم العالم بحسب تصورهم الخاص لهذا القدم»[2]، وإذا كان في هذا كله إحالة علىٰ المفهوم الاعتزالي الخاص للقدم بما يجعل الفارق بين قدم العالم وشيئية المعدوم أمراً نسبياً، فمن الباحثين مَن يشير إلىٰ التأثر التام وأن المقولة تؤدي إلىٰ قدم المادة وأن الله -تعالىٰ- لم يخلق شيئاً من عدم وإنما خلق ما خلق من شيء[3].

ولعلنا نختم بالإشارة إلىٰ وجه عقلي في إبطال المقولة تضمنه نص مهم لأحد متأخري المعتزلة؛ إذ -بعد أن ذكر إثبات بعض أصحابه للمعدوم من الذاتية والعينية والجوهرية والعرضية والجسمية وغيرها- قال: «فإن كل عاقل سمع ذلك قبل أن يتلوث خاطره بالاعتقادات التقليدية فإنه يقطع ببطلان أمثال هذه المذاهب، ونتعجب من أن يكون في الوجود عاقل تسمح نفسه بمثل هذه الاعتقادات...، وظهر أن قولهم

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، (٢/ ١٥٥)، وبغية المرتاد له، (ص٤١٦)، ودرء التعارض له، (٧/ ١٢٠).

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الإسلامي، للدكتور حسان الجط، (ص١٧).

(٣) انظر: المعتزلة، لزهدي جار الله، (ص٦٧)، ودراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، للدكتور يحيىٰ هويدي، (ص١٤٩).

في أن المعدوم ذات وأن الوجود زائد عليه أوردهم[1] موارد السفسطة، وحقيق بالعاقل أن يتفطن عند ذلك بخطآنه..»[2].

والحق الذي يدل عليه النقل والعقل أن المعدوم ليس شيئًا ثابتًا في نفسه، وإنما ثبوته هو عين حصوله ووقوعه، وأن ماهية الشيء مخلوقة مجعولة، وهي وجوده وكونه، كما قال الله تعالىٰ: ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴾ [مريم: ٦٧]، فإذا وجد الشيء كانت ماهيته الموجودة في الخارج هي وجوده الثابت فيه، بمعنىٰ أن وجود الشيء هو ماهيته وحقيقته لا أمراً آخر غير ذلك، وليس في الخارج إلا وجود الشيء وتحققه في نفسه وكونه ثابتًا وواقعًا، ولا يوجد فيه قدر زائد علىٰ الماهية الخارجية، ولكن الشيء قد يكون له ثبوت ووجود في الذهن فيصير مقيداً بهذا الذي يُعبّر عنه إما باللسان أي اللفظ وإما بالخط والرسم، وهذا بخلاف وجوده العيني الحقيقي والذاتي الحسي في الخارج، أي أنه يجب أن يُفرق بين ثبوت الشيء ووجوده العلمي من جهة وبين ثبوته ووجوده الخارجي في نفسه من جهة أخرىٰ، وما في العلم من شيء ليس هو الحقيقة الموجودة ولكنه أمر قائم بالعالم تابع به، وليس ما تميز في العلم والإرادة يستلزم التميز في الوجود الخارجي؛ فالثبوت ثبوت وجودي خارجي هو نفس التحقق العيني وثبوت علمي يعبر عنه باللسان أو بالبنان، وللشيء أربع مراتب وجودية هي الوجود العيني، والوجود الذهني، والوجود اللفظي، والوجود الرسمي، وتسمية الشيء في الذهن أو في العلم تقيّد بالذهن والعلم دون أن ينسب

---

(١) في الكتاب: فوردهم.

(٢) الكامل في الاسقصاء، للعجالي، (ص١٧٢، ١٧٣).

لذلك وجود خارجي بحال[1].

* * *

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، (ص٣٤٧)، ومجموع الفتاوى له، (٢/ ١٥٥)، (٣/ ٧٧)، (١٨/ ٣٧٠)، ومنهاج السنة له، (١/ ٣٧٦)، ودرء التعارض له، (١/ ٢٨٨)، والفصل، لابن حزم، (٣/ ٢١٧).

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث أشير -بعد حمد الله، تعالىٰ، علىٰ تيسيره- إلىٰ عدد من النتائج والتوصيات:

١- أن تأثر المتكلمين بالمفاهيم والنظريات الفلسفية راجع إلىٰ الخلل الكلامي في التلقي والاستدلال ووجوب الاعتماد علىٰ الكتاب والسنة وعدم تقديم العقل عليهما أو تحكيمه فيهما.

٢- تُعدّ العناصر الأجنبية عميقة الجذور في علم الكلام، ومنها ما أصبح نسقًا في منهج البحث فيه.

٣- أن الاعتبار للمفاهيم الفلسفية أوقع المتكلمين في الخطأ في مسألة قدم العالم، فقابلوا فسادَ القول بالقدم العيني لهذا العالم بفساد القول بالحدوث النوعي لجنس الأفعال.

٤- تضمن معتقد السلف المفاهيم الصحيحة للزمان، وما يجب لله -تعالىٰ- من الكمال، وأنه لم يزل خالقًا فاعلاً، مع إثبات قدمه وأوليته، وأن الأعيان محدثة مخلوقة ليس شيء منها إلا وهو مسبوق بعدم نفسه، ولا يحايث وجودُه وجود الخالق ولا يتراخىٰ عن الفعل، وأن هذا العالم مخلوق بفعل حادث العين ونوع الفعل قديم.

٥- أن مسألة قدم العالم يجب أن تدرس في ضوء منهج دراسة مسائل الأسماء والصفات والأفعال الإلهية، بما تقوم عليه من التسليم بحقيقة معانيها وما تقتضيه من كمال الرب بدوام فاعليته وخالقيته، والتفريق في معاني القدم والحدوث بين النوع والعين.



التوصيات:

١ - العناية بمعرفة العقيدة الصحيحة المبنية علىٰ الكتاب وصحيح السنة بفهم السلف الصالح من الصحابة الكرام وتابعيهم بهدىٰ وإحسان، والحذر من النظريات الفلسفية ومناهج ومقولات علم الكلام.

٢- الاهتمام بدراسة المسائل التي وقع فيها التأثر والتأثير في الموضوعات الكلامية للوقوف علىٰ طبيعة وأسس المقولات وعلىٰ موارد استمدادها وتحليل عوامل وأسباب طروء المفاهيم عليها ونقد أصولها ومظاهرها وآثارها.

٣- الاعتماد علىٰ المنهج المركب من الاستقراء والتحليل والتفسير والنقد في دراسة المسائل العقدية المخالفة، مع الوقوف علىٰ أصول المسائل لدىٰ الفرق والطوائف المخالفة من مصادرها الأصلية، مع التعقب والنقد العلمي.

والحمد لله من قبل ومن بعد.

* * *



قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم بين سيّار النظام ين الفلسفة وعلم الكلام، للدكتور فرج بلحاج، الدار التونسية للكتاب، تونس، طبعة أولىٰ، ٢٠١٤م.
- إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، للدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٣٦٥هـ.
- أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: الدكتور أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٤هـ.
- أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية: دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا، للدكتور جمال رجب سيدبي، مكتبة وهبة، القاهرة، طبعة أولىٰ، ١٤١٧هـ.
- أبو الحسين الخياط مؤسس الفرقة الخياطية: دراسة تاريخية، للدكتور رحيم حلو البهادلي وزميله، مجلة المدونة، الهند، مج ٤، ع ١٢، ١٣، ٢٠١٧م.
- أبو القاسم البلخي الكعبي المعتزلي وآراؤه الكلامية والفلسفية، لعماد الحويل، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق، ٢٠٠٩م.
- أبو الهذيل العلاف: أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، لعلي مصطفىٰ الغرابي، مكتبة الحسين، القاهرة، طبعة أولىٰ، ١٣٦٩هـ.
- أبو الهذيل العلاف المعتزلي: آراؤه الكلامية والفلسفية، للدكتور طلعت الأخرس، دار خضر، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤١٥هـ.
- أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتىٰ نهاية القرن السادس الهجري، للدكتور محمود محمد نفيسة، دار النوادر، دمشق، طبعة أولىٰ، ١٤٣١هـ.
- أرسطو عند العرب، للدكتور عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.
- الأربعين في أصول الدين، للفخر الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ.



- الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لعبدالملك الجويني، علق عليه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤١٦هـ.
- أساس التقديس في علم الكلام للفخر الرازي، مع مقدمة تحليلية للدكتور محمد العريب، ط دار الفكر اللبناني، طبعة أولىٰ، ١٩٩٣م.
- أسماء الزمن في القرآن الكريم، لمحمود عوض، رسالة ماجستير غير مطبوعة، جامعة النجاح بفلسطين، ٢٠٠٩م.
- إشكالية المكان والزمان في فلسفة ابن سينا، للدكتور لعموري عليش، دار هومة، الجزائر، ٢٠٠٩م.
- أصول الإيمان، لعبدالقاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٣٤٦هـ.
- أفلاطون، للدكتور عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.
- الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، طبعة ثالثة (دون تاريخ).
- الانتصار والرد علىٰ ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين عبدالرحيم الخياط، مراجعة: محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٨م.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، لمحمد بن الطيب الباقلاني، عناية: عماد حيد، عالم الكتب، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤٠٧هـ.
- الإيضاح في علل النحو، لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق: الدكتور مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، طبعة خامسة، ١٤٠٦هـ.
- بدائع الفوائد، لابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٠م.
- بغية المرتاد في الرد علىٰ المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور موسىٰ الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، طبعة ثالثة، ١٤١٥هـ.



- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، أجزاء متعددة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ.
- تأسيس مفهوم الجوهر في الفلسفة اليونانية، للدكتور مبروك طحطاح، مجلة الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، بغداد، العدد الثامن عشر، ٢٠١٨م.
- التأويل والهرمنوطيقا: دراسات في القراءة والتفسير، لمجموعة مؤلفين، مركز الحضارة، بيروت، طبعة أولىٰ، ٢٠١١م.
- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- تاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الإسلامي، لحسان شكري الجط، اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٧م.
- تاريخ الفلسفة، للدكتور محمد عزيز نظمي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (دون تاريخ).
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، لهنري كوربان، ترجمة نصير مروة وزميله، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٩٨م.
- تاريخ الفلسفة العربية، لحنا الفاخوري وزميله، دار الجيل، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٩٣م.
- تاريخ الفلسفة العربية، للدكتور جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٩م.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، للدكتور يوسف كرم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٩م.
- تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتىٰ المرحلة الهلنسية، للدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا، مؤسسة عز الدين، القاهرة، طبعة أولىٰ، ١٤١٤هـ.
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لأبي المظفر الإسفراييني، عناية: كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤٠٣هـ.



- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، للحسن بن متويه النجراني المعتزلي، تحقيق: الدكتور سامي لطف وزميله، دار الثقافة، القاهرة، الأولىٰ ١٩٧٥م.
- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، للدكتور عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠م.
- التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي: دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، للدكتور عبدالحكيم أجهر، المركز الثقافي العربي، بيروت، طبعة أولىٰ، ٢٠٠٥م.
- التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، للدكتورة منىٰ أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤١٤هـ.
- التعبير الزمني في الدراسات النحوية والوصفية المعاصرة: قراءة في المصطلح، للدكتورة لمىٰ عبدالقادر خنياب، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، جامعة القادسية، العراق، مج ١٩، الإصدار الرابع، ٢٠١٦م.
- التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٠م.
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، لمحمد بن الطيب الباقلاني، عناية عماد حيد، مكتبة الكتب الثقافة، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٧م.
- تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، راجعه: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الثامنة، (دون تاريخ).
- تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبدالسلام هارون، الدار القومية، القاهرة، ١٣٨٤هـ.
- الجانب الاعتزالي عند الجاحظ، للدكتور بالقاسم الغالي، دار ابن حزم، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤٢٠هـ.
- الجبائيان، لعلي فهمي خشيم، المؤسسة العامة للثقافة، ليبيا، طبعة ثانية، ٢٠٠٩م.
- جدلية الزمن، لغاستون باشلار، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٣١هـ.



- الجديد في الحكمة، لسعيد بن منصور بن كمونة، تحقيق: حميد الكبيسي، جامعة بغداد، ١٤٠٣هـ.
- حد الفلسفة، للكندي، ضمن كتاب رسائل الكندي، للدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة ثانية، (دون تاريخ).
- دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ.
- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، (دون تاريخ).
- دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، للدكتور يحيىٰ هويدي، دار الثقافة، القاهرة، (دون تاريخ).
- دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، للدكتور جمال المرزوقي، دار الآفاق العربية، القاهرة، طبعة أولىٰ، ١٤٢١هـ.
- دراسات في الفلسفة اليونانية، للدكتور محمد فتحي عبدالله وزميله، دار الحضارة، طنطا، (دون تاريخ).
- دراسات في مذاهب فلاسفة الشرق، للدكتور عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، طبعة ثانية، ١٩٧٣م.
- دلالة الزمن في التراكيب العربية، للدكتور المبروك أحمد بلحاج، مجلة البيّنة، العدد الخامس.
- ديمقريطس: فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتىٰ عصورنا الحديثة، للدكتور علي سامي النشار وزميليه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دون تاريخ).
- ديوان الأصول، لسعيد بن محمد النيسابوري، تحقيق: الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، (دون تاريخ).
- ربيع الفكر اليوناني، للدكتور عبدالرحمن بدوي، مركز عبدالرحمن بدوي للإبداع، القاهرة، طبعة أولىٰ، ٢٠١٠م.



- الرد على المنطقيين، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبدالصمد الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت، طبعة أولى، ١٤٢٦هـ.
- رسالة في الحدود، لأبي علي الحسين ابن سينا، ضمن كتابه: تسع رسائل له في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة (دون تاريخ).
- رسالتان في الحكمة، للفارابي، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، طبعة أولى، ١٤٠٧هـ.
- الزمان: أبعاده وبنيته، للدكتور عبداللطيف الصديقي، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، طبعة أولى، ١٤١٥هـ.
- الزمان في الفكر الإسلامي، للدكتور إبراهيم العاتي، طبعة دار المنتخب العربي، بيروت، طبعة أولى، ١٤١٣هـ.
- الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، للدكتور حسام الألوسي، منشورات ضفاف، الجزائر، طبعة أولى، ١٤٣٨هـ.
- الزمان في الفلسفة والعلم، للدكتورة يمنى الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م.
- الزمان الوجودي، للدكتور عبدالرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.
- الزمن في القرآن الكريم، لعودة عبد عودة، رسالة ماجستير غير مطبوعة في جامعة آل البيت بالأردن، ١٩٩٩م.
- الزمن واللغة، للدكتور مالك يوسف المطلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.
- الشامل في أصول الدين، لعبدالملك الجويني، تحقيق: الدكتور علي سامي النشار وزميله، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.
- شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، راجعه الدكتور عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، طبعة أولى، ١٣٨٤هـ.



- شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، لمظفر بن عبدالله المصري المشهور بالمقترح، دراسة وتحقيق: نزيهة امعارج، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان، المغرب، طبعة أولى، ١٤٣٥هـ.
- شرح جوهرة التوحيد لمسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد، لإبراهيم الباجوري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠٢م.
- شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد، لمحمد السنوسي، قرأه وضبطه: الدكتور عبدالفتاح بركة، دار البصائر، القاهرة، طبعة أولى، ١٤٣٤هـ.
- شرح العقائد النسفية، لسعدالدين التفتازاني، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٨هـ.
- شرح العلامة الخيالي على النونية للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام، دراسة وتحقيق: عبدالنصير المليباري الهندي، مكتبة وهبة، القاهرة، طبعة أولى، ١٤٢٩هـ.
- شرح معالم أصول الدين للفخر ارازي، لعبدالله بن محمد الفهري المعروف بابن التلمساني، تحقيق: نزار حمادي، دار الفتح، عمّان، ط أولى، ١٤٣١هـ.
- شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى، ١٤٢٢هـ.
- شرح القصيدة النونية لابن القيم، لمحمد خليل هراس، دار الإمام أحمد، القاهرة، طبعة أولى، ١٤٣٥هـ.
- الشفاء، لأبي علي الحسين ابن سينا، تحقيق: سعيد زايد، منشورات المرعشي، قم - إيران، ١٤٠٥هـ.
- شيئية المعدوم بين المتكلمين والفلاسفة، للدكتور محمد محمود عبدالحميد أبو قحف، مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق، ع ٨، ١٩٩٢م.
- شيئية المعدوم والأعيان الثابتة بين المعتزلة وابن عربي، للدكتورة أرزاق فتحي أبو طه، مجلة كلية دار العلوم بالقاهرة، ع ١١٧، ٢٠١٨م.



- الصفدية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، دار الهدي النبوي، المنصورة، طبعة أولىٰ، ١٤٢١هـ.
- الطبيعة، لأرسطوطاليس، ترجمة: حنين بن إسحاق، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلىٰ المستقبل، للدكتورة يمنىٰ الخولي، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.
- ظاهرة الزمن في البناء التركيبي الجملي السياقي بين النظرية والتطبيق، للدكتوره وفاء محمد القطيشات والدكتور مفلح عطا الله الفايز، مجلة جامعة تكريت للعلوم، العراق، مج ١٩، ٢٠١٢م.
- العقيدة البرهانية الأشعرية، لأبي عمرو السلاجي الفاسي، تحقيق: وتقديم الدكتور جمال البختي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، طبعة أولىٰ، ١٤٢٩هـ.
- علاقة مفهوم القدم عند علماء الكلام وعلاقته بمشكلة الزمان، للدكتور رمضاني حسين، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، ع ٨، ٢٠١٦م.
- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، للدكتور أحمد الأهواني، دار إحياء الكتب، القاهرة، طبعة أولىٰ، ١٩٥٤م.
- فصوص الحكمة، لمحمد بن محمد بن طرخان الفارابي، مع شرحه لإسماعيل الحسيني الشنب غازي، مع حواشي محمد باقر الداماد، تحقيق: علي أوحي، طهران، ١٣٨١هـ.
- الفرق بين الفرق، لعبدالقاهر البغدادي، عناية محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٦هـ.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لعلي بن أحمد بن حزم، وضع حواشيه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤١٦هـ.
- الفكر الإسلامي وتراث اليونان، للدكتورة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م.



- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، للدكتور مصطفىٰ النشار، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٨م.
- فكرة الزمان عند الأشاعرة، للدكتور عبدالمحسن عبدالمقصود سلطان، مكتبة الخانجي، طبعة أولىٰ، ١٤٢٠هـ.
- فكرة الزمن في الدراسات العربية، للدكتور حسين جمعة، مجلة التراث العربي، دمشق، ع ٨٦-٨٧، ٢٠٠٢م.
- فكرة شيئية المعدوم عند المتكلمين، للدكتور يوسف عبدالعزيز محمود، مجلة دراسات عربية وإسلامية، جامعة القاهرة، مج ١٦، ١٩٩٦م.
- الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، دار الآفاق الجدية، بيروت، طبعة خامسة، ١٤٠٣هـ.
- فلسفة الجوهر الفرد في علم الكلام الإسلامي: دراسة مقارنة بالذرية اليونانية، للدكتور فرج بلحاج، الدار التونسية للكتاب، تونس، طبعة أولىٰ، ٢٠١٤م.
- فلسفة المتكلمين، لهاري ولفسون، ترجمة مصطفىٰ لبيب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ثانية، ٢٠٠٩م.
- فلسفة المعتزلة، للدكتور ألبير نصري نادر، دار الوراق، بيروت، طبعة أولىٰ، ٢٠١٨م.
- الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، للدكتورة أميرة مطر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.
- الفلسفة اليونانية حتىٰ أفلاطون، للدكتور عزت قرني، جامعة الكويت، ١٩٩٣م.
- الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية: المرحلة الملطية أو لحظة التأسيس، للدكتور الطيب بوعزة، مركز نماء، بيروت، طبعة أولىٰ، ٢٠١٣م.
- الفلسفة والتأويل، لنبيهة قارة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨م.
- في الآراء الطبيعية لفلاسفة الإسلام ومقاصدها الإلهية، للدكتور عبدالرازق محمد، مركز نماء، بيروت، طبعة أولىٰ، ٢٠١٨م.
- في علم الكلام: المعتزلة، للدكتور أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، طبعة خامسة، ١٤٠٥هـ.



- في النحو العربي: نقد وتوجيه، للدكتور مهدي المخرومي، مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م.
- في النظرية الفلسفية للمعرفة، لمحمد هشام، الناشر أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.
- فيزياء علم الكلام، للدكتور عماد السهيلي، الدر التونسية للكتاب، تونس، طبعة أولىٰ، ٢٠١٣م.
- القاموس المحيط، للفيروزآبادي، مؤسس الرسالة، بيروت، ط ثالثة، ١٤٠٧هـ.
- قراءة في علم الكلام: الغائية عند الأشاعرة، لنوران الجزيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢م.
- قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، للدكتور سعد الدين السيد صالح، مطبوعات جامعة الإمارات، طبعة أولىٰ، ١٤١٨هـ.
- القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، للدكتور غلام حسين الدياني، تعريف عبدالرحمن العلوي، دار الكاتب العربي، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤٣٤هـ.
- الكامل في الاستقصاء، فيما بلغنا من كلام القدماء، لمختار بن محمود العجالي المعتزلي، تحقيق: الدكتور السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠هـ.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، لأبي الوليد ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٩٩٨م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي التهانوي، تقديم وإشراف: الدكتور وفيق العجم، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٩٩٦م.
- الكلام في التوحيد، للدكتور الحبيب عياد، دار المدار الإسلامي، بيروت، طبعة أولىٰ، ٢٠٠٩م.
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، طبعة ثالثة، ١٤١٤هـ.
- لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، لعبدالملك الجويني، تحقيق: الدكتورة فوقية حسين، عالم الكتب، بيروت، طبعة ثانية، ١٤٠٧هـ.



- مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف: عرض ودراسة، للدكتور أحمد الطيب، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، طبعة أولى، ١٤٠٢هـ.
- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، لمحمد بن عمر الرازي، مكتبة الأسد، طهران، ١٩٦٦م.
- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، لسيف الدين الآمدي، تحقيق وتعليق: الدكتور حسن الشافعي، مكتبة وهبة، طبعة ثانية، ١٤١٣هـ.
- مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.
- مجموعة الرسائل والمسائل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، القاهرة، (دون تاريخ).
- المحيط بالتكليف، لعبدالجبار الهمذاني، تحقيق: عمر عزمي، المؤسسة المصرية للكتاب، القاهرة، (دون تاريخ).
- المختصر الكلامي، لمحمد بن محمد بن عرفة، تحقيق: نزار حمادي، دار الضياء، الكويت، طبعة أولى، ١٤٣٥هـ.
- المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لسعيد بن محمد النيسابوري، تحقيق: معن وتقديم زيادة وزميله، مركز الإنماء العربي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٧٩م.
- مسألة حدوث العالم، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: يوسف المقدسي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، طبعة أولى، ١٤٣٣هـ.
- المسألة الفلسفية، للدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا، منشورات عويدات، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٨٨م.
- مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من أمبادوقليس حتى أفلوطين، للدكتور عبدالرحمن عبدالعال، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.



- مصارعة الفلاسفة، لمحمد بن عبدالله الشهرستاني، تحقيق: موفق الجبر، دار معد، دمشق، طبعة أولىٰ، ١٩٩٧م.
- معمر بن عباد آراؤه الكلامية والفلسفية، للدكتور فارس عثمان نوفل، دار الفارابي، بيروت، طبعة أولىٰ، ٢٠١٥م.
- المفاهيم: طبيعتها ووظيفتها، مجلة المناظرة، المغرب، العدد الأول، ١٤٠٩هـ.
- مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، للدكتور عبدالرازق قسوم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦م.
- مفهوم الزمان في الفكر اليوناني، للدكتوره أميمة سوكة، دار كلمة، الإسكندرية، طبعة أولىٰ، ٢٠١٣م.
- مفهوم الزمن النحوي ودلالته بين القديم والحديث: دراسة في ضوء السياق، للدكتور أحمد مجتبىٰ السيد محمد، مجلة جامعة سبها، ليبيا، مج ١٤، ع ١، ٢٠١٥م.
- مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، عناية محمد محيىٰ الدين عبدالحميد، دار الحداثة، القاهرة، طبعة ثانية، ١٤٠٥هـ.
- المعتبر في الحكمة، لهبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، حيدر آباد، الهند، ١٣٥٧هـ.
- معتزلة البصرة وبغداد، للدكتور رشيد الخيون، دار الحكمة، لندن، طبعة أولىٰ، ١٩٩٧م.
- المعتزلة، لزهدي جار الله، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة سادسة، ١٤١٠هـ.
- المعتمد في أصول الدين، لمحمود بن محمد الملاحمي، تحقيق: ويلفرد مالودنغ، دار الهدىٰ، لندن، (دون تاريخ).
- المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ليدافيد سانتلانا، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.
- المصباح المنير، لأحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، ٢٠١٠م.



- معجم مقاييس العربية، لابن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، مصطفىٰ الحلبي، القاهرة، ط الثانية: ١٣٩١هـ.
- المعجم الفلسفي، لمراد وهبة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- المعجم الفلسفي عند العرب، للدكتور عبدالأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي، بغداد، طبعة أولىٰ، ١٤٠٤هـ.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، تحقيق: الدكتور محمد مصطفىٰ حلمي وزملاؤه، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، (دون تاريخ).
- مقدمات المراشد في علم العقائد، لابن خمير البستي، حققه وقدم له: الدكتور جمال البختي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، طبعة أولىٰ، ١٤٢٥هـ.
- مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسير، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، طبعة أولىٰ، ١٤٢٨هـ.
- المكان والزمان عند المتكلمين، لإحسان شاهر، مجلة كلية الآداب، جامعة صنعاء، مج٣٤، ع٢، ٢٠١٣م.
- الملل والنحل، لمحمد بن عبدالكريم الشهرستاني، عناية عبدالأمير مهنا، دار المعرفة، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤١٠هـ.
- المؤثرات الدينية في الفلسفة اليونانية، للدكتور محمد رزق، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولىٰ، ٢٠١٢م.
- مدخل إلىٰ الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، للدكتور ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٨٩م.
- مدرسة البصرة الاعتزالية، للدكتور سعيد مراد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٣م.
- مذاهب الإسلاميين، للدكتور عبدالرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٩٩٦م.



- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، للدكتور س. بينيس، نقله عن الألمانية الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٥م.
- مذهب المعتزلة من الكلام إلىٰ الفلسفة، للدكتور رشيد البندر، دار النبوغ، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤١٥هـ.
- منطق أرسطو، للدكتور عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.
- منهاج السنة النبوية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، طبعة ثانية، ١٤٠٩هـ.
- منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، للدكتور مصطفىٰ حلمي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤١٣هـ.
- المواقف، لعضد الدين الإيجي، بشرح الشريف الجرجاني، عناية الدكتور عبدالرحمن عميرة. ط دار الجيل، بيروت، طبعة أولىٰ، ١٤١٧هـ.
- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، للحسين أبي علي بن سينا، نقحه وقدم له الدكتور ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، (دون تاريخ).
- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، للدكتور حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، طبعة أولىٰ، ٢٠٠٢م.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور علي سامي النشار، دار المعارف، طبعة سابعة، ١٩٧٨م.
- نشر الطوالع، شرح طوالع الأنظار للقاضي البيضاوي، لأبي بكر المرعشي الشهير بساجقلي زادة، تحقيق: محمد يوسف إدريس، دار النور، طبعة أولىٰ، ١٤٣٤هـ.
- نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث، لخالد الدرفوفي، سلسلة دراسات أشعرية (١)، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، المغرب، (دون تاريخ).



- نظرية الخلق المستمر عند المتكلمين: حقيقتها، وتاريخها، ولوازمها العقدية، للدكتور سعيد بن محمد معلوي، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع ٣٤، ١٤٣٦هـ.
- نهاية الإقدام في علم لكلام، لعبدالكريم الشهرستاني، حرره وصححه الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (دون تاريخ).
- الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، لوجيه أحمد عبدالله، دار الوفاء، الإسكندرية، (دون تاريخ).
- الوجود والماهية والجوهر لدىٰ أفلاطون وأرسطو، لبول ريكو، ترجمة: فتحي انفزّو وزملاؤه، منشورات سيناترا، تونس، ٢٠١١م.

***



List of Sources and References

- Abkar Al Afkar Fi Osoul Al Din, for Seifeldin Al Amedi, verified by Dr. Ahmed Al Mahdi, Books & Documents National House, Cairo, 1424 AH.
- Abu Al Barakat Al Baghdadi and his Islamic Philosophy, a study of his critical attitude against Ibn Sina Philosophy, for Dr. Gamal Ragab Sidbi, Wahba Library, Cairo, first V., 1417 AH.
- Abu Al Hussein AL Khayat; founder of the Khayati squad, a historical study for Dr. Rahim Helw Al Bahdali and his colleague, Blog Magazine, India, Vol. 4, V. 12 and 13, 2017 AD.
- Abu Al Qassim Al Balkhi Al Ka'bi Al Moatazali and his verbal and philosophical opinions, for Emad Al Hwail, unpublished PhD thesis, Faculty of Arts and Humanities, Damascus University, 2009.
- Abu Al Hathil Al Alaf, the first Islamic speaker influenced by philosophy, for Ali Mostafa Al Ghorabi, AL Hussien Library, Cairo, first V., 1369 AH.
- Abu Al Hathil Al Alaf Al Moatazali, his verbal and philosophical opinions, for Dr. Talaat AL Akhras, Khedhr Hoouse, Beirut, first V., 1415 AH.
- A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief, for Abdelmalek Al Gwaini, Zakaria Omairat has commented on it, Scientific Books House, Beirut, first V., 1416 AH.
- A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief, for Muzhafar Ibn Abdullah Al Masri, known by the Suggested, studied and verified by Nazihah Ame'raj, Abu Al Hassan Al Ash'ari Center for Dogmatic Studies and researches, Tetouan, Morocco, first V., 1435 AH.
- Al Arba'in Fi Osoul Al Din, for Al Fakhr Al Razi, Al Azhar Colleges Library, Cairo, 1406 AH.
- Al Tabsir Fi Aldin W Tamiyz Al Ferqa Al Nagyah 'n Al Feraq Al Halekin, for Abu Al Muzhafar Al Isfrabini, cared by Kmal Al Hout, Books World, Beirut, first V., 1403 AH.
- Al Tathkerah Fi Ahkam Al Jawaher W Al A'radh, for Al Hassan Ibn Matwiah Al Nagrani Al Muatazali, verified by Dr. Sami Lotf and his colleague, Culture House, Cairo, first V., 1975 AD.
- Al Tasour Al Thari Fi Al fekr Al Falsafi Al Islami, for Dr. Mona Ahmed Abu Zaid, University Corporation for Studies and Publications, Beirut, first V., 1414AH.
- Al Ganeb Al I'tezali with Al Jahez, for Dr. Belqassim Al Ghali, Ibn Hazm House, Beirut, first V., 1420 AH.
- Al Geba'ian, for Ali Fahmi Khashim, General Corporation for Culture, Libia, second V., 2009 AD.
- Al Shamel Fi Osoul Al Din, for Abdelmalek Al Gwaini, verified by Dr. Ali Sami Al Nashar and his two colleagues, Al M'aref Corporation, Alexandria, 1969 AD.



- Al Shefa', for Abu Ali Al Hussein Ibn Sina, verified by Said Zayed, Publications of Al Mar'ashli, Qom, Iran, 1405 AH.
- Al Sadafiah for Sheikh Al Islam Ibn Tayimiah, verified by Dr. Mohamed Rashad Salem, Dar Al Huda Al Nabawi, Mansoura, first V., 1421 AH.
- Al Fasl Fi Al Melal W Al Ahwa' W AL Nehal, for Ali Ibn Ahmed Ibn Hazm, its footnotes are made by Ahmed Samseldin, Scientific Books House, Beirut, first V., 1416 AH.
- Al Mu'tazala Philosophy, for Dr. Albir Nasri Nader, Dar Al Waraq, Beirut, first V., 2018 AD.
- Al Qamus Al Muhit for Al Fayrouzabadi, message founder, Beirut, third V., 1407AH.
- Al Kashf 'an Manaheg Al Adela Fi 'qaied Al Mela, for Abu Al Walid Ibn Rushd, Arab Unity Studies Center, Beirut, first V., 1998 AD.
- Al Mabaheth Al Mashreqia Fi 'lm Al Ilahiat W Al Tabi'iat, for Mohamed Ibn Omar Al Razi, Al Asad Library, Tehran, 1966 AD.
- Al Mobin Fi Sharh M'ani Alfaz Al Hokama' W Al Motakalemin, for Seifeldin Al Amedi, verified and commented by Dr. Hassan Al Shafie, Wahba Library, second V., 1413 AH.
- Al Muhit Bel Taklif, for Abdelgabar Al Hamathani, verified by Omar Azmi, General Egyptian Corporation for Book, Cairo, (without date).
- Al Mokhtasar AL Kalami, for Mohamed Ibn Mohamed Ibn Arafa, verified by Nazar Hamadi, Dar AL Dhya', Kuwait, first V., 1435 AH.
- Al Mo'tabar Fi Al Hekma, for Hebatullah Ibn Ali Ibn Malka Al Baghdadi, Hyderabad, India, 1357 AH.
- Al Mu'tamad Fi Osoul Al Din, for Mahmoud Ibn Mohamed Al Malahemi, verified by Martin Mc Darmit and his colleague, Al Huda, London, (without date).
- Al Mesbah Al Monir, for Ahmed Ibn Mohamed Al Fayoumi, Scientific Library, Beirut, 2010 AD.
- Al Moghni Fi Abwab Al Tawhid w Al Adl, for Al Qadi Abdelgabar Al Hamathani, verified by Dr. Mohamed Mostafa Helmi and his colleagues, Egyptian House for authoring and publishing, Cairo, (without date).
- Al Melal W Al Nahal, for Mohamed Ibn Abdelkarim Al Shahrstani, cared by Abdelamir Mehana, Dar Al Ma;refa, Beirut, first V., 1410 AH.
- Al Mawaqef, for Adhod Al Din Al Igi, explaned by Al Sharif Al Gergani, cared by Dr. Abdelrahman Omira, Dar Al Geil, Beirut, first V., 1417 AH.
- Al Kamel Fi Al Isteqsa' Fema Balaghna Mn Kalam Al Qudama', for Mukhtar Ibn Mahmoud Al Agati Mu'tazali, verified by Dr. Elsayed Mohamed Al Shaged, Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo, 1420 AH.
- Arts and Sciences Terminology Investigator, for Mohamed Ibn Ali Al Tahanawi, introduced and supervised by Dr. Wafiq Al Ajam, Lebanon Library, Beirut, first V., 1996 AD.



- Aristotle's logic, for Dr. Abdelrahman Badawi, Al Nahdha Al Masria Library, Cairo, 1952 AD.
- Aristotle with the Arabs, for Dr. Abdelrahman Badawi, Publications Agency, Kuwait, 1978 AD.
- Atom Doctrine with Muslims and its relation with Greek and Indian Doctrines, for Dr. S. Penes, translated from German by Dr. Mohamed Abdelhadi Abu Rida, Al Nahdha Al Masria Library, Cairo, 1365 AH.
- Bdayie Al Fawayid, for Ibn AL Qayim AL Gouziah Mohamed Ibn Abu Bakr, Arab Book House, Beirut, 1970 AD.
- Bughyat Al Murtad Fi Alrad Ala Al Mutafalsifin W Al Qarameta W Al Batinia Ahl Al Ilhad Min Al Qa’ilin B Al Huloul W Al Iitihad, for Sheikh Al Islam Ibn Tayimiah, verified by Dr. Mousa Al Darwish, Science and Wisdom Library, Medina, third V., 1415 AH.
- Burhani Ash'ari Doctrine, for Abu Amr Al Slagi Al Fasi, verified and introduced by Dr. Gamal Al Bakhni, Arab Gulf Press, Tetouan, first V., 1429 AH.
- Basra I’tzalia School, for Dr. Said Murad, Anglo Egyptian Library, Cairo, 1993AD.
- Clash of the philosophers, for Mohamed Ibn Abdullah Al Shahrstani, verified by Mwafaq Al Gabr, Dar Ma’d, Damascus, first V., 1997 AD.
- Concepts, their nature and function, Al Munazara Magazine, Morocco, first V., 1409 AH.
- Confronting the atheist Ibn Al Rawandi, for Abu Al Hussien Abdelrahim Al Khayat, reviewed by Mohamed Hegazi, Religious Culture Library, Cairo, 1988AD.
- Definitions, for Ali Ibn Mohamed AL Gergani, Lebanon Library, Beirut, 1990AD.
- Dar’ Ta’arodh Al “ql W Al Naql, for Sheikh Al Islam Ibn Tayimiah, verified by Dr. Mohamed Rashad Salem, Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, Riyadh, (without date).
- Democritus the philosopher of the atom and his influence on philosophical thought until our modern times, for Dr. Ali Sami Al Nashar and his colleagues, Egyptian General Book Authority, (without date).
- Diwan Al Osoul, for Said Ibn Mohamed Al Naisabouri, verified by Dr. Mohamed Abdelhadi Abu Rida, Egyptian Ministry of Culture, Cairo, (without date).
- Doctrines of the Islamists, for Dr. Abdelrahman Badawi, Dar Al Ilm Lelmalayen, Beirut, first V., 1996 AD.
- Explanation of Grammar Causes, for Abu Al Qassim Al Zugagi, verified by Dr. Mazen Al Mubarak, Al Nafaies House, Beirut, fifth V., 1406 AH.
- Existential Time, for Dr. Abdelrahman Badawi, Culture House, Beirut, 1973 AD.
- Equity in what must be believed and may not be ignorant, for Mohamed Ibn Al Tayeb Al Baqelani, cared by Emad Hied, Books World, Beirut, first V., 1407 AH.
- Early Formations of Islamic Thought, a Study in the Ontological Foundations of Islamic Theology, for Dr. Abdelhakim Aghar, Arab Cultural Center, Beirut, first V., 2005 AD.



- Establishing the Concept of Core in Greek Philosophy, for Dr. Mabruk Tahtah, Philosophy Magazine, Faculty of Arts, Al Mustansriah University, Baghdad, eighteenth edition, 2018 AD.
- Existence and nothingness between Mu'tazila and Ash'aris, for Wagih Ahmed Abdullah, Dar Al Wafaa, Alexandria, (without date).
- Existence, core, and essence with Plato and Aristotle, for Paul Rico, translated by Fathi Anfazo and his colleagues, Sinatra Publications, Tunisia, 2011 AD.
- Explanation of the Five Origins, for Al Qadi Abdelgabar Al Hamathani, reviewed by Dr. Abdelkarim Othman, Wahba Library, Cairo, first V., 1384 AH.
- Emergence of philosophical thought in Islam, for Dr. Ali Sami Al Nashar, Dar Al Ma'aref, seventh V., 1978 AD.
- Fosous Al Hekma, for Mohamed Ibn Mohamed Ibn Tarkhan Al Farabi, with explanation of Ismail Al Husseini Al Shanab Ghazi, with footnotes of Mohamed Baqer Al Damad, verified by Ali Ouhi, Tehran, 1381 AH.
- Gadaliat Al Zaman, for Gastoun Pashlar, translated by Khalil Ahmed Khalil, University Corporation for Studied and Publishing, Beirut, fourth V., 1431 AH.
- General Philosophical Rules in the Islamic Philosophy, for Dr. Ghulam Hussein Al Dayani, defined by Abdelrahman Al Alawi, Arab Book House, Beirut, first V., 1434 AH.
- Greek Heritage in the Islamic Culture, for Dr. Abdelrahman Badawi, Al Nahda Al Masria Library, Cairo, 1940 AD.
- Greek Thought Spring, for Dr. Abdelrahman Badawi, Abdelrahman Badawi Creativity Center, Cairo, first V., 2010 AD.
- Greek Philosophy, its History and Problems, for Dr. Amira Matar, Qubaa House, Cairo, 1998 AD.
- Greek Philosophy till Plato, for Dr. Ezzat Qurani, Kuwait University, 1993 AD.
- Greek philosophical doctrines in the Islamic world, for David Santalana, Dar Al Nahdha Al Arabia, Beirut, 1981 AD.
- Glossary of Arab Standards, for Ibn Fares, verified by Abdelsalam Haroun, and Mostafa Al Babi Al Halabi, Cairo, second V., 1301 AH.
- Grammarians in logical, natural and divine wisdom, for Al Hussein Abu Ali Ibn Sina, revised and introduced by Dr. Majed Fakhri, Dar Al Afaq Al Gadida Publications, Beirut, (without date).
- Had Al Falsafa, for Al Kendi, among Al Kendi letters, for Dr. Mohamed Abdelhadi Abu Rida, Arab Thought House, Cairo, second V., (without date).
- History of Philosophical Thought in Islam, for Dr. Mohamed Ali Abu Rayan, University Knowledge House, Cairo, 2000 AD.
- History of Philosophical Thought in the Arab Islamic Society, for Hassan SHokry Al Gat, Arab Writers Association, 1997 AD.
- History of Philosophy, for Dr. Mohamed Aziz Nazmi, University Youth Corporation, Alexandria, (without date).



- History of Islamic Philosophy, for Henry Kourban, translated by Nussair Marwa and his colleague, Owaidat for Publication and Printing, Beirut, second V., 1998AD.
- History of Arab Philosophy, for Hanna Al Fakhouri and his colleague, Al Giel House, Beirut, third V., 1993 AD.
- History of Arab Philosophy, for Dr. Jamil Saliba, Global Company for Book, Beirut, 1989 AD.
- History of Greek Philosophy, for Dr. Youssef Karam, Al Nahda Al Masria Liberary, Cairo, 1999 AD.
- History of Greek Philosophy from its beginning to the Hellenistic Stage, for Dr. Mohamed Abdelrahman Marhaba, Ezzeldin Corporation, Cairo, first V., 1414 AH.
- History of Philosophy in Islam, Du Pour, translated by Mohamed Abdelhadi Abu Rida, National Center of Translation, Cairo, 2009 AD.
- Ibrahim bin Saiyar Al Nizam, Between Philosophy and Theology, for Dr. Farag Behaj, Tunisian House of Book, Tunisia, first V., 2014.
- Ibrahim bin Saiyar Al Nizam and his philosophical verbal opinions, for Dr. Mohamed Abdelhadi Abu Rida, Authoring and Publication Committee, Cairo, 1365 AH.
- Interpretation and Hermeneutics, Studies in Perusal and Interpretation, for group of authors, Culture Center, Beirut, first V., 2011 AD.
- Islamic Encyclopedia, Sharjah Center of Intellectual Creativity, Sharjah, first V., 1418 AH.
- Islamic Thought and Greek Heritage, for Dr. Amira Helmi Matar, Egyptian General Book Authority, Cairo, 1996 AD.
- In the natural opinions of Islamic philosophers and their divine purposes, for Dr. Abdelrazek Mohamed, Namaa Center, Beirut, first V., 2018 AD.
- In Mu'tazila theology, for Dr. Ahmed Mahmoud sobhi, Dar Al Nahdha Al Arabia, Beirut, fifth V., 1405 AH.
- In Arabic Grammar, Criticism and direction, for Dr. Mahdi Al Makhroumi, Mostafa Al Babi Al Halabi Library, Cairo, 19966 AD.
- In Philosophical Theory of Knowledge, for Mohamed Hesham, the publisher Africa Al Sharq, Casablanca, 2001 AD.
- Issues of Dispute between Albesrien and Baghdadis, for Said Ibn Mohamed Al Naisabouri, verified by Ma’an, introduced by Zyada and his colleague, Arab Inmaa Center, Beirut, first V., 1979 AD.
- Islamists Articles, for Abu Al Hassan Al Ash’ari, cared by Mohamed Moheldin Abdelhamid, Dar Al Hadatha, Cairo, second V., 1405 AH.
- Introduction to Hermeneutics, David Gasir, translated by Wagih Qansuh, Differences Publications, Algeria, first V., 1428 AH.
- Introduction to the Islamic political and verbal sects, for Dr. Albir Nader, Dar Al Mashreq, Beirut, third V., 1989 AD.



- Lam' Al Adelah Fi Qua'ed Ahl Al Sunnah, for Abdullah Al Gwaini, verified by Dr. Fawqia Hussein, Books World, Beirut, second V., 1407 AH.
- Linguistic Differences, for Abu Al Helal Al Askari, Dar Al Aafaq Al Gdiah, Beirut, fifth V., 1403 AH.
- Lisan Al Arab by Ibn Manzur, Dar Sader, Beirut, third V., 1414 Ah.
- Message in the Borders, for Abu Al Hussein Ibn Sina, among his nine messages in wisdom and Natural Sciences, Dar Al Arab, Cairo, (without date).
- Mabaheth Al Wgoud W Al Mahia Mn Ktab Al Mawaqef, presented and studied by Dr. Ahmed Al Tayeb, Dar Al Teba'a Al Muhamadia, Cairo, first V., 1402 AH.
- Magmou' Al Fatawa, for Sheikh Al Islam Ibn Tayimiah, King Fahad Compound for Printing Holy Quran, Medina, 1416 AH.
- Material Tendencies in Arab Islamic Philosophy, for Dr. Hussein Marwa, Dar Al Farabi, Beirut, first V., 2002 AD.
- Methodology of Hadith and Sunnah scholars in the fundamentals of religion, for Dr. Mostafa Helmi, Dar Al Da'wa, Alexandria, second V., 1413 AH.
- Magmou' Al Rasa'il W Al Masi'el, for Sheikh Al Islam Ibn Tayimiah, verified by Dr. Mohamed Rashid Reda, Arab Heritage Committee, Cairo, (without date).
- Mu'amer Ibn Abbad, his verbal and philosophical views, for Dr. Fares Othman Nawfal, Dar Al Farabi, Beirut, first V., 2015 AD.
- Mu'tazala of Basra and Baghdad, for Dr., Rashed Al Khaioun, Dar Al Hekma, London, first V., 1997 AD.
- Mu'tazala, for Zohdi Garallah, Arab Corporation for Studies and Publication, Beirut, sixth V., 1410 AH.
- Muqademat Al Maeashed Fi Ilm Al A'qaied, for Ibn Khamir Al Basti, verified and introduced by Dr. Gamal Al Bakhti, Arab Gulf Press, Tetouan, first V., 1425AH.
- Mu'tazala Doctrine from Speech to Philosophy, for Dr. Rashid Al Bandar, Dar Al Nobough, Beirut, first V., 1415 AH.
- Nasr Al Tawali', Sharh Tawali' Al Anzar for Al Qadi Al Baidhawi, for Abu Bakr Al Mar'ashi known by Sajeqli Zada, verified by Mohamed Youssef Idris, Dar Al Nour, first V., 1434 AH.
- Nehayat Al Iqdam Fi Ilm Al Kalam, for Abdelkarim Al Shahrstani, edited and corrected by Alfred Gioum, Religious Culture Library, Cairo, (without date).
- Nature, for Aristotle, translated by Hanin Ibn Ishaq, verified by Dr. Abdelrahman Badawi, National Center of Translation, Cairo, 2007 AD.
- Natural Sciences in Theology from the past to the future, for Dr. Yomna Al Khouli, Dar Quba', Cairo, 1998 AD.
- Origins of Faith, for Abdelqader Al Baghdadi, Scientific Books House, Beirut, first V., 1346 AH.
- Plato, for Dr. Abdelrahman Badawi, Publications Agency, Kuwait, 1979 AD.
- Pre-Socratic Greek Philosophy, the Malatonic Stage or the Founding Moment, for Dr. Al Tayeb Buazza, Namaa Center, Beirut, first V., 2013 AD.



- Philosophy and Interpretation, for Nabiha Qara, Dar Al Tali’a, Beirut, 1998 AD.
- Philosophical Issue, for Dr. Abdelrahman Marhaba, Owaidat Publications, Beirut, third V., 1988 AD.
- Philosophical Glossary, for Murad Wahba, Qubaa Modern House, Cairo, 2007AD.
- Philosophical Glossary with Arab, for Dr. Abdelamir Al A’sam, Arab Thought Library, Baghdad, first V., 1404 AH.
- Religious Effects in Greek Philosophy, for Dr. Mohamed Rezk Mousa Abu Hussein, Scientific Books House, Beirut, first V., 2012 AD.
- Relation of the Concept of Antiquity with the Theologians and its relation with Time Problem, for Dr. Ramadani Hussein, Wisdom Magazine for Philosophical Studies, Algeria, eighth V., 2016 AD.
- Signals and Alerts, for Abu Ali Ibn Sina, with an explanation by Nusair Eldin Al Tousi, verified by Dr. Soliman Dunia, Al Ma’ref House, Cairo, third V., (without date).
- Showing of Ambiguity Jahmiyah in Establishment of Their Verbal Heresy, for Sheikh Al Islam Ibn Tayimiah, many parts, King Fahad Compound for Holy Quran Publication, Medina, 1426 AH.
- Studies in Theology and Islamic Philosophy, for Dr. Yahya Hwaidi, Culture House, Cairo, (without date).
- Studies in Theology and Islamic Philosophy, for Dr. Gamal Al Marzouki, Dar Al Aafaq Al Arabia, Cairo, first V., 1421 AH.
- Studies in Greek Philosophy, for Dr. Mohamed Fathi Abdullah and his colleague, Culture House, Tanta, (without date).
- Studies in Doctrines of the Philosophers of the East, for Dr. Atef Al Iraqi, Dar Al Ma;aref, Cairo, second V., 1973 AD.
- Sharh Jawharat Al Tawhid which is named Tohfat Al Murid “la Jawharat Al Tawhid, for Ibrahim Al Bagouri, Al Azhar Heritage Library, Cairo, first V., 2002AD.
- Sharh Al Senousiah Al Kobra which is named Omdat Ahl Al Tawfiq W Al Tasdid, for Mohamed Al Senousi, read and adjusted by Dr. Abdelfattah Baraka, Dar Al Basa’ir, Cairo, first V., 1434 AH.
- Sharh Al Aqaid Al Nasafiyah, for Saadeldin Al Taftazani, verified by Dr. Ahmed Hegazi, Al Azhar Colleges Library, 1408 AH.
- Sharh Al Alama Al Khaili ‘la Al Qasida Al Noniah wrote by Mawla Khader Ibn Jalal al-Din in theology, studied and verified by Abdelnassir Al Melibari Al Hendi, Wahba Liberary, Cairo, first V., 1429 AH.
- Sharh M’alem Osoul Al Din for Al Fakhr Al Razi, for Abdullah Ibn Mohamed Al Fahri known by Ibn Al Telmesani, verified by Nazar Hamadi, Dar Al Fath, Amman, first V., 1431 AH.
- Sharh Al Maqased, for Saadeldin Al Taftazani, Scientific Books House, Beirut, first V., 1422 AH.



- Sharh Al Qasida Al Noniah for Ibn Al Qayim, for Mohamed Khalil Haras, Imam Ahmed House, Cairo, first V., 1435 AH.
- Space and Time with Theologians, for Ihsan Shaher, Faculty of Arts Magazine, Sanaa University, Vol. 34, second V., 2013 AD.
- Study in Theology, teleology with Asha'ris, for Nouran Al Gaziri, Egyptian General Book Authority, Cairo, 1992 AD.
- Sunnah Approach, for Sheikh Al Islam Ibn Tayimiah, Cairo, second V., 1409 AH.
- Tahafut Al Falasefah, for Abu Hamed AL Ghazalim reviewed by Dr. Soliman Dunia, Dar Al Ma'aref, Cairo, eighth V., (without date).
- Tahthib Al Loughah, for Mohamed Ibn Ahmed Al Azhari, verified by Abdelsalam Haroun, National House, Cairo, 1384 AH.
- Tamhid Al Awaiel W Talkhis Al Dalaiel, for Mohamed Ibn Al Taieb Al Baqelani, cared by Emad Haid, Cultural Books Library, Beirut, first V., 1987 AD.
- Talking down of logicians, for Sheikh Al Islam Ibn Tayimiah, verified by Abdelsamad Al Katbi, Al Rayan Corporation, Beirut, first V., 1426 AH.
- Theologians Philosophy, for Harry Wilveson, translated by Mostafa Labib, National Center of Translation, Cairo, second V., 2009 AD.
- Theology Physics, for Dr. Emad AL Sahili, Tunisian House for Book, Tunisia, first V., 2013 AD.
- Theology of Monotheism, for Dr. Al Habib Ayad, Dar Al Madar Al Islami, Beirut, first V., 2009 AD.
- The effect of Greek philosophy on Islamic Theology until the end of the sixth Hijri century, for Dr. Mahmoud Mohamed Nafisa, Al Nawader House, Damascus, first V., 1431 AH.
- The New in Wisdom, for Said Ibn Mansour Ibn Kamounah, verified by Hamid Al Kabisi, Baghdad University, 1403 AH.
- The phenomenon of time in construction the contextual sentence structure between theory and practice, for Dr. Wafaa Mohamed Al Qatbshat, and Dr. Mofleh attallah al Fayez, Tikrit University Magazine of Science, Iraq, Vol. 19, 2012 AD.
- The Dawn of Greek Philosophy before Socrates, for Dr. Ahmed Al Ihwani, Books Revival House, Cairo, first V., 1954 AD.
- The Differences between Groups, for Abdelqaher Al Baghdadi, cared by Mohamed Moheldin Alin Abdelhamid, Modern Library, Beirut, 1416 AH.
- The idea of divinity with Plato and its impact on Islamic and Western philosophy, for Dr. Mostafa Al Nashar, Dar Al Tanwir, Beirut, 2008 AD.
- The Idea of Time with Ash'aris, for Dr. Abdelmohsen Abdelmaqsoud Sultan, Al Khanji Library, first V., 1420 AH.
- The Idea of Time in Arab Studies, for Dr. Hussein Gom'a, Damascus, 86 and 87 V., 2002 AD.
- The Idea of Zero Objective with the Theologians, for Dr. Youssef Abdelaziz Mahmoud, Islamic and Arab Studies Magazine, Cairo University, Vol. 16, 1996AD.



- The philosophy of the individual core in Islamic theology, a comparative study with Greek atomic theory, for Dr. Farag Belhaj, Tunisian House for Book, Tunisia, first V., 2014 AD.
- The problem of reconciliation and authenticity among the Greek philosophers, from Ambadocles to Plotinus, for Dr. Abdelrahman Abdelaal, Dar Al Wafaa, Alexandria, 2003 AD.
- Theory of continuous creation among the theologians, its truth, history and doctrinal supplies, for Dr. Said Ibn Mohamed Ma'lawi, religious knowledge magazine, Imam Mohamed Ibn Saud Islamic University, 34 V., 1436 AH.
- The concept of grammatical tense and its connotation between the old and the modern, a study in light of context, for Dr. Ahmed Mugtaba Elsayed Mohamed, Sabha University Magazine, Libya, Vol. 14, 1 V., 2015 AD.
- The individual verbal core theory, its existential and ideological ramifications in light of modern science, for Khaled Al Darfoufi, Ash'ari Studies Series (1), Abu Al Hassan Al Ash'ari Center for dogmatic studies and researches, Morocco, (without date).
- Time Pronouns in Holy Quran, for Mahmoud Awad, unpublished Master thesis, Al Najah University in Palestine, 2009 AD.
- Time and Place Problem in Ibn Siana Philosophy, for Dr. Amouri Elish, Huma House, Algeria, 2009 AD.
- Time Expression in Contemporary Grammatical and Descriptive Studies, Reading in Terminology, for Dr. Mai Abdelqader Khaniab, Qadesiah Magazine for Human Sciences, Qadesiah University, Iraq, Vol. 19, fourth V., 2016 AD.
- Time Indication in Arab Compositions, for Dr. Al Mabruk Ahmed Belhaj, Al Bayena Magazine, fifth V.
- Time, its dimensions and structure, for Dr. Abdellatif Al Sedikki, University Corporation for Publication, Beirut, first V., 1415 AH.
- Time in Islamic Thought, for Dr. Ibrahim Al Aati, Edition of the Arab Culled, Beirut, first V., 1413 AH.
- Time in Religious and Philosophical Thought and the science Philosophy, for Dr. Hossam Al Alousi, Dhifaf Publications, Algeria, first V., 1438 AH.
- Time in Philosophy and Science, for Dr. Yomna Al Khouli, Egyptian General Book Authority, 1999 AD.
- Time in Holy Quran, for Ouda Abd Ouda, unpublished Master thesis in Al Albiet University in Jordon, 1999 AH.
- Time and Language, for Dr. Malek Youssef Al Matlabi, Egyptian General Book Authority, Cairo, 1986 AD.
- Time Concept in Ibn Rushd Philosophy, for Dr. Abdelrazik Qassoum, National Corporation for Books, Algeria, 1986 AD.
- Time Concept in Greek Thought, for Dr. Omaima Souka, Dar Kalemah, Alezandria, first V., 2013 AD.



- Two messages in wisdom, for AL Farabi, verified, introduced and commented by Dr. Ja'far Al Yassin, Dar Al Manahel, Beirut, first V., 1407 AH.
- World Occurrence Issue, for Sheikh Al Islam Ibn Tayimiah, verified by Youssef Al Maqdesi, Dar Al Basha'er Al Islamia, Beirut, first V., 1433 AH.
- Zero Objective between the speakers and philosophers, for Dr. Mohamed Mahmoud Abdelhamid Abu Qahf, Faculty of Arts Magazine, Zakazik University, eighth V., 1992 AD.
- Zero Objective and the fixed realty between Al Mu'tazalah and Ibn Arabi, for Dr. Arzaq Fathi Abu Taha, Dar Al Oloum Faculty Magazine, Cairo, 117 V., 2018 AD.

❊ ❊ ❊